論　著

出塵入俗：近代馬來半島的香花齋姑（1930-1970）*

廖　小　菁**

*　本文為國科會研究計畫「造作華族於南邦：移民、信仰與近代馬來亞華人社會的形塑（1874-1963）」（計畫編號：NSTC 112-2410-H-001-067-）部分研究成果。田野調查與資料蒐集過程中，承蒙馬來西亞霹靂州與廣東梅州相關報導人的接待與受訪，以及蔡志祥教授、陳瑤教授、志賀市子教授、肖文評教授、楊宇菲教授、林盈君女士、李國泰老師、甯元乖先生等師友提供協助，惟文責由本人自負。本文初稿曾於 2024 年 6 月 20 日中研院近史所學術討論會宣讀，得蒙講評人李玉珍教授以及與會的康豹教授、巫仁恕教授、游鑑明教授、連玲玲教授、汪正晟教授、李鎧光教授等諸位先生惠賜意見，不勝感激。筆者由衷感謝兩位審查人與主編陳建守教授提供修改建議，以及陳彥蒨女士幫忙析理文獻。謹此一併深致謝忱。

收稿日期：2025 年 2 月 27 日，通過刊登日期：2025 年 7 月 3 日。

**　中央研究院近代史研究所助研究員。

©中央研究院近代史研究所

摘　　要

香花齋姑，俗稱「齋姑」、「齋嬷」、「齋姊（姐）」——操客語施演「香花」度亡法事、獨立住持私家庵廟或承包社區公共廟宇經營權的女性儀式專家，在近現代馬來半島華人民眾宗教生活中，其能見度和重要性足堪與佛教僧人、道教道士並駕。馬來半島初代香花齋姑主要來自近代中國著名僑鄉——廣東梅州地區，她們不僅體現了 20 世紀前期華南民間喪俗科儀展演之女性化（feminization）與娛樂化的新興發展趨勢，更是彼時「過番」英屬馬來亞（British Malaya）的華人女性移民中少數具有專門技術職能者，在宗教專業領域足可與男性從業者分庭抗禮。這些在華南原鄉傳統中「出家」但不削髮、獨身「住庵」不入尋常婚嫁之途的女性儀式宗教師，從中國移居馬來亞後，其特殊的性別身分、宗教傳統、職業文化使得她們成為海外華人移民社區中邊緣卻又動見觀瞻的群體。在他者有色的凝視與迥異於原鄉的生存處境下，馬來亞香花齋姑箇中多數雖猶勉力為當地華人社群提供多元宗教服務以求安身，卻也逐漸走向了與家鄉先輩同儕分殊的發展道路。本文以馬來（西）亞霹靂州（Perak）香花齋姑半世紀的經歷為例，試圖探究馬來半島香花齋姑群體從中國南來的歷史背景、社會生活與職涯處境，同時藉此進一步思索：近代華人獨身女性在走出原生家庭與家國之外的同時，如何進入和融入海外華人移民社區，在此間立足與生息，抉擇謀劃生涯。

關鍵詞：齋姑、客家香花儀式、馬來亞緊急狀態、畢利斯計畫、單身女性移民

前言

香花齋姑，俗稱「齋姑」、「齋嬷」、「齋姊（姐）」[1]——操客語施演「香花」法事、[2] 住持私家庵廟或司理地方社區公共廟宇香火事務的女性儀式專家，在近現代馬來半島華人民眾宗教生活中，其能見度和重要性足堪與佛教僧尼、道教道士並駕。[3] 以英屬時期（1874-1957）馬來半島內陸華人人

---

1 文獻上常見「姊」、「姐」兩字混用的現象，下文統一使用「齋姊」，引文部分保持文本原貌。又，「姑」、「嬷」、「姊（姐）」在字面意義上，似乎呈現了不同年齡階段的女性角色，實際上，除了仍處於習藝階段的幼齡成員「齋妹」，「齋姑」、「齋嬷」、「齋姊」皆是近現代新馬華人民眾對此類女性儀式專家的常用稱謂，往往相互混用，不具指涉特定年齡層意涵。廖小菁，〈吳〇涵訪談紀錄〉，2023 年 9 月 23 日，於馬來西亞霹靂州珠寶鎮（Chemor）拱橋新村（Kampung Kanthan）祥光庵。

2 「香花」是明清以來粵東梅州地區特有的地方佛教度亡儀式，關於此一地方宗教傳統歷史沿革，參見房學嘉，《圍不住的圍龍屋：粵東古鎮松口的社會變遷》（廣州：花城出版社，2002），頁 111-117；李國泰，《梅州客家「香花」研究》（廣州：花城出版社，2005）；王馗，《佛教香花：歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》（上海：學林出版社，2009）；Yik Fai Tam, “Xianghua Foshi 香花佛事 (incense and flower Buddhist rites): A Local Buddhist Funeral Ritual Tradition in southeastern China,” in Paul Williams and Patrice Ladwig, eds., *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), pp. 238-260. 按：梅州即現今廣東省梅州市，通行方言為客語，範圍包含清代嘉應直隸州轄下俗稱「嘉應五屬」的梅縣、蕉嶺、平遠、興寧、五華以及舊屬潮州府的大埔、豐順二縣。

3 關於香花齋姑的族群身分以及香花法事是否僅流行於特定客系方言群，這裡必須補充說明：馬來半島第一代及部分第二代香花齋姑，主要是 20 世紀前半葉來自粵東梅州的華人女性移民（相關討論請參見下文），她們無論是在華南原鄉或馬來亞移居地，都是以梅州客話（按：即臺灣的「四縣腔」客語）進行日常禪門功課與香花儀式。然而，由於身處雜糅廣府、客家、潮州、海南（瓊州）、福建（閩南）

口最多的州屬——霹靂（Perak）爲例，對當地華人社群而言，無論是個別家戶舉行「做功德」、「打齋」等悼殤薦亡禮儀，[4] 或是社區集體進行神誕、普渡、建醮等活動，延請香花齋姑「念經」（按：進行宗教法事）至今仍是主事者聘僱儀式專家的主要選項之一。[5] 20 世紀中期以來，香花齋姑獨立擁有與經營的庵堂或私家廟宇廣布霹靂州各大城鎮與華人新村，其中某些隸屬特定教派師承的成員更是進一步開枝散葉，派衍至馬來亞其他州屬與新加坡，甚至遠達泰國、印尼群島等鄰邦。[6] 不僅如此，霹靂諸多市鎮重要華人公共廟宇大多經歷過由香花齋姑承包香火事務經營權並擔任司祝的時期，特別是馬來亞緊急狀態時期（Malayan Emergency, 1948-1960）至 1970 年代前後，其遺緒迄今猶存。

香花齋姑在近現代馬來亞華人宗教市場上，與男性爲主

等多元方言群的華人移民社會，馬來亞香花齋姑在母語之外，往往亦通曉移居地當地華人社會主流社交語言（如：檳城、新加坡等海峽殖民地是福建話，本文聚焦的霹靂州是廣府話），她們在日常生活中所接觸、交往的人群以及提供宗教儀式服務的對象，也並不僅限於客語方言群。

4 這些用語普遍見於近現代中國廣東與新馬華人社群。〈從盂蘭節說到打齋〉，《廣州民國日報》（廣州），1930 年 9 月 1 日，第 7 版；〈再談「打齋」破地獄〉，《新明日報》（新加坡），1971 年 11 月 23 日，第 8 版。

5 廖小菁，〈何〇生訪談紀錄〉，2016 年 9 月 3 日，於霹靂州布先（Pusing）何宅；廖小菁，〈曾〇俊、劉〇榮訪談紀錄〉，2018 年 8 月 7 日，於霹靂州打捫（Tambun）何仙姑廟；廖小菁，〈馮〇基訪談紀錄〉，2018 年 8 月 13、14 日，於霹靂州端洛（Tronoh）何仙姑廟、市區馮宅；廖小菁，〈梁〇娟訪談紀錄〉，2023 年 9 月 22 日，於霹靂州金寶（Kampar）金寶古廟。

6 蘇慧娟，〈先天道在南洋的傳播——以馬來西亞客家庵堂為例〉（新加坡：新加坡國立大學中文系碩士論文，2013），頁 76-77、134。

的僧人、道士等宗教專家呈現三方鼎足之勢，[7] 此一現象發端於 1930 年代前後。英屬馬來半島（即英屬馬來亞，British Malaya）爲 20 世紀上半葉中國女性移居海外的主要目的地。[8] 以香花齋姑群體爲主力的女性儀式專家在 20 世紀中期以降的霹靂州成爲當地鮮明的宗教景觀，實具體而微呼應並展現了 1930 年代以來馬來亞華人移民人口性別比例與宗教市場變化的新發展趨勢。學者范若蘭對於英屬馬來亞殖民檔案歷屆人口普查與職業調查紀錄（1921、1931、1947）的研究，清楚呈現 20 世紀上半葉各專業領域中華人人口性別變化趨勢。[9] 在 1921 年與 1931 年的華人宗教從業者中，女

---

7 就喪葬度亡法事的宗教市場而論，在 20 世紀中期前後馬來半島內陸華人人口最多的霹靂州，由女性儀式專家所進行的香花科儀為正統佛、道儀式之外的主要選擇，此一現象持續至今。此外，根據蔡志祥的研究，自英屬時期以來，在同樣也是華人人口密集之地的海峽殖民地檳榔嶼（檳城）與新加坡，當地華人跨方言群組織因特定歷史事件以超薦濟渡亡魂為目的所舉行的大型宗教法會，多是由代表不同宗教傳統的儀式專家「僧、道、尼」分壇競藝，其中「僧」、「道」兩壇歷來皆是由僧人、道士等男性儀式專家主導，至於「尼」的角色，早期由於史料限制未知具體情況，但在 1960 至 1980 年代的檳城，可知主要是由香花齋姑擔綱；至於新加坡，根據蔡氏對於新加坡廣惠肇碧山亭近期於 2017 年、2023 年舉辦之兩次萬緣勝會的調查，法會中承擔「尼」壇超渡儀式者，為特別從馬來西亞怡保延請而來的香花齋姑團體。蔡志祥，〈從反迷信到萬緣會：廣州到東南亞的城市救贖儀式〉，收入李孝悌、陳學然編，《海客瀛洲：傳統中國沿海城市與近代東亞海上世界》（上海：上海古籍出版社，2017），頁 37-39；廖小菁，〈蔡志祥訪談紀錄〉，2023 年 5 月 13 日，於香港中文大學。

8 范若蘭，《性別與移民社會：新馬華人婦女研究（1929-1941）》（廣州：暨南大學出版社，2019），頁 4。

9 職業調查項目主要分為四大類：「企業主、管理人員」、「專業技術人員」、「工人」與「無報酬人員」（如：主婦、學生）；「專業技術人員」包含教師、宗教人士、醫生、工程師、律師法官、編輯記者、演員、看護助產士等共十一類，其中，只有看護助產士以及戰後的宗

性在全體所占比例分別是 22.37%和 10.99%，而二戰後英國重回馬來半島再次進行普查時，女性從業者占比已然超越男性，大幅躍升到 55.67%，足可與男性分庭抗禮。[10] 可見 1930 年代至二戰結束，不但是馬來亞華人女性移民（immigrants）人口大量增長的關鍵期，[11] 就當地華人宗教業和文化景觀而言，更是發生了乾坤翻轉的巨大變化。從 1920 年代開始醞釀並繼之在 30 年代大舉從中國華南「過番」馬來亞的香花齋姑，[12] 正是此番轉變的關鍵參與者。

必須特別說明，本文的香花齋姑是淵源於近代粵東梅州特有地方宗教傳統，長居庵廟（「住庵」）並以施演香花度亡法事爲主要經濟來源的女性儀式宗教師。民國時期梅州香花齋姑多半接受過簡易「出家」儀式，[13] 不過，她們並不剃度削髮，是以地方社會雖普遍視之爲尼，卻多以「齋姑」、

教業出現女性從業人口超越男性的現象。范若蘭，《性別與移民社會：新馬華人婦女研究（1929-1941）》，頁 142。

10 范若蘭，《性別與移民社會：新馬華人婦女研究（1929-1941）》，頁 142-143。

11 范若蘭，《性別與移民社會：新馬華人婦女研究（1929-1941）》，頁 43-97、138-141。

12 近代華南僑鄉社會民眾稱離開故土至南洋謀求生計為「過番」。蘇慶華，《閩、客、瓊、潮、粵：五大方言「過番歌」研究》（吉隆坡：商務印書館，2014）。

13 1949 年之前，在長期缺少叢林制度的梅州，「出家」指通過拜師儀式進入佛門成為僧尼。對女性而言，與「出家」相似的概念為「梳頭」——將長髮梳起盤頭成髻的儀式，意味立誓獨身，通常伴隨「食齋」即長期茹素的實踐。按：拜師通常是點三炷香禮拜菩薩的簡易儀式，「梳頭」意味不削髮。這些實踐不符合中土主流佛教對於僧尼的界定，然而一般民眾認為她們與佛教僧尼無異，「齋姑」與「尼姑」在當地語境往往是同義詞。王馗，《佛教香花：歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，頁 192-194、200-205；廖小菁，〈湯〇英訪談紀錄〉，2024 年 11 月 9 日，於廣東省梅州市梅縣區三聖宮。

「齋嬤」、「齋姊」稱之。一般而言，「齋姑」在中國宗教傳統裡，泛指未正式剃度與受戒卻如僧尼奉行茹素與獨身戒律以追求宗教理想的女性。往昔西方學界常稱其 “vegetarian women”，主要是以女性宗教虔信者從信仰出發的飲食規範，作爲標誌此類人群的依據；[14] 近來亦有 “lay nuns”之謂，強調她們以俗家身分持守宗教戒律的實踐。[15] 事實上，俗家女性以吃齋念佛爲主要修行法門，在正統佛教叢林寺院之外另闢居處守貞清修，是中國中古世紀以來即存在的傳統。[16] 在近代福建、廣東、香港等華南地區以及諸多華南民眾移居的臺灣與東南亞，存在諸多不同面貌的齋姑群體，她們看似皆爲上述女性清修傳統遺緒的體現，實則各自展現了獨特的地域文化內涵，並隨著時代與社會環境變遷而更迭。例如：在 20 世紀的閩南佛教扮演關鍵護持與推動角色的「菜姑」即閩南齋姑，便是當地民間社會長久流傳的守貞女性結

[14] Marjorie Topley, “Chinese Women’s Vegetarian Houses in Singapore,” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 27:1 (May 1954), pp. 51-67; Yik Fai Tam, “Xianghua Foshi 香花佛事 (incense and flower Buddhist rites): A Local Buddhist Funeral Ritual Tradition in southeastern China,” in *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*, p. 239.

[15] Yoshiko Ashiwa & David L. Wank, “A Study of Laynuns in Minnan, 1920s-2010s: Buddhism, State Institutions, and Popular Culture,” in Zhe Ji, Gareth Fisher, and André Laliberté, eds., *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2019), pp. 210-248; Yoshiko Ashiwa & David L. Wank, *The Space of Religion: Temple, State, and Buddhist Communities in Modern China* (New York: Columbia University Press, 2023), pp. 262-263.

[16] Robert F. Campany, “Abstinence Halls （Zhaitang 齋堂） in Lay Households in Early Medieval China,” *Studies in Chinese Religions* 1:4 (2015), pp. 323-343.

社文化、戒殺素食宗教觀以及觀音信仰的綜合實踐，[17] 其影響亦見諸臺灣與東南亞華人社會。[18] 又如：日治臺灣爲數頗眾的齋姑與齋堂，不僅體現了閩臺之間緊密的歷史連結，也反映當地家族／宗族制度以及殖民政府在宗教政策上收攏不同民間教派爲「齋教」並賦予其合法地位的影響，而戰後臺灣齋姑大量剃度成爲佛教比丘尼、齋堂凋零或進一步轉型爲佛寺的「空門化」獨特現象，更是與國民政府僅承認佛、道爲合法宗教登記範疇的政策相繫。[19] 至於近代廣東珠三角與香港、新加坡廣府社群常見的單身女性結伴靜修組織或齋堂，諸多是彼時廣泛派衍於華南與南洋的先天道組織、粵地女性的拒／抗婚土俗「自梳」以及 20 世紀前期大批「自梳女」出洋謀生成爲家庭傭工「媽姐」（*Amah*, Chinese female domestic servants）等多股趨力匯流之具現。[20]

---

17 Yoshiko Ashiwa & David L. Wank, "A Study of Laynuns in Minnan, 1920s-2010s: Buddhism, State Institutions, and Popular Culture," in *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, pp. 210-248；Yoshiko Ashiwa & David L. Wank, *The Space of Religion: Temple, State, and Buddhist Communities in Modern China,* pp. 262-289 (esp. 277).

18 Show Ying Ruo, "Virtuous Women on the Move: Minnan Vegetarian Women (caigu) and Chinese Buddhism in Twentieth-Century Singapore," *Studies in Chinese Religions* 17 (July 2021), pp. 125-181.

19 李玉珍，〈齋姑、齋教與宗族：日治新竹州的女齋堂〉，收入連瑞枝、莊英章編，《客家、女性與邊陲性》（臺北：南天書局，2010），頁 207-246；李玉珍，〈女齋堂空門化的契機——從齋姑到比丘尼修行方式的轉變〉，收入趙文宗、劉宇光編著，《現代佛教與華人社會》（香港：紅出版，2012），頁 66-105；李玉珍，〈削髮求學：齋姑與尼眾的教育資源之銜接與轉變〉，收入《戰後臺灣佛教與女性：李玉珍自選集》（臺北：博揚文化，2016），頁 226-249。

20 Marjorie Topley, "Chinese Women's Vegetarian Houses in Singapore," *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 27:1, pp.

20 世紀從梅州移居馬來半島的香花齋姑和其徒子徒孫，至晚從 1960 年代以來，對外多以佛門弟子自謂。現今在霹靂州，香花齋姑社群和其師友親朋大多聲稱，除了「帶髮修行」，「齋嬷」、「齋姊」與正式剃度出家的佛教僧尼沒有太大區別：同樣皈依禮敬三寶，不入凡俗婚嫁之途，皆是持守庵堂或寺廟過著「清淨祀神」的生活。[21] 此般說法所呈現的佛門「優婆夷」、「清淨女」、「善女人」形象，與往昔學界對於近代中國境內與域外諸多被賦予「齋姑」之名的華人女性宗教修行者群體的描繪與理解，似乎無有太大出入。

然而，與前述出身其他地方或宗教傳統的齋姑群體相較，香花齋姑不僅擁有自成一脈的專屬科儀傳統，更是以爲

51-67；Marjorie Topley, “The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26:2 (June 1963), pp. 362-392；Marjorie Topley, “Chinese Religion and Religious Institutions in Singapore” (1956), in Marjorie Topley, *Cantonese Society in Hong Kong and Singapore: Gender, Religion, Medicine and Money*, edited and introduced by Jean DeBernardi (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2011), pp. 159-171; Kenneth Gaw, *Superior Servants: The Legendary Cantonese Amahs of the Far East* (Singapore & New York: Oxford University Press, 1988), pp. 144-147；蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例考察〉，《華人宗教研究》，期 11（2018 年 1 月），頁 37-100；蘇芸若，〈獅城善女人——19 世紀以來的新加坡齋姑社群〉，《近代中國婦女史研究》，期 35（2020 年 6 月），頁 121-181。

21 張家麟，〈怡保的「三多」〉，《南洋商報》（新加坡），1949 年 10 月 4 日，第 7 版；廖小菁，〈晶姐訪談紀錄〉，2023 年 4 月 23 日，於霹靂州萬里望慈雲庵；廖小菁，〈陳〇妹訪談紀錄〉，2023 年 4 月 26 日，於霹靂州怡保佛靈堂；廖小菁，〈曾〇和訪談紀錄〉，2023 年 9 月 16 日，於霹靂州和豐竹芭新村。

俗家民眾提供儀式服務爲主要生計來源，她們所主持的庵廟並非依附或仰賴特定家族／宗族或其他社會組織的經濟支持而存續，[22] 亦鮮見她們採取非關廟宇經營的副業活動（如：開設齋菜館、經營小本生意等方式「以商養廟」），[23] 是箇中十分罕見的類型。此外，關於此一特殊的女性儀式宗教師群體，如若爬梳 20 世紀前半葉中國本土與域外華文報刊等文獻記載以及細考當代潛流於里談巷議裡聚焦於她們的逸聞軼事，諸如：「妻子／母親／家婆（按：丈夫的母親）以前是齋姑」、[24] 「和齋姑結婚不好」、[25] 「齋姑沒有不漂亮的」[26] 等敘述，其中蟄伏的形象與待解之意，似乎有違於香花齋姑群體自身的說法，也未必符合過去常人對於「齋姑」之名所預設的女性修行者想像：持齋奉戒、離塵脫俗。這些歧異甚或悖反，在在揭示了這個多數由獨身女性所構成的特殊群體除了承繼與演繹中國本土特有的宗教傳統之外，在馬來亞移民社會謀求生存所遭遇的多面性挑戰與機遇。本文以霹靂州香花齋姑 20 世紀前中期的經歷爲例，綜合文獻分析與田野調查，試圖探究馬來半島香花齋姑群體從中國南來的

---

22 李玉珍，〈齋姑、齋教與宗族：日治新竹州的女齋堂〉，收入《客家、女性與邊陲性》，頁 207-246。

23 蘇芸若，〈獅城善女人——19 世紀以來的新加坡齋姑社群〉，《近代中國婦女史研究》，期 35，頁 148-154。

24 廖小菁，〈李〇禧訪談紀錄〉，2023 年 4 月 23 日，於霹靂州萬里望慈雲庵；廖小菁，〈楊〇清訪談紀錄〉，2023 年 4 月 23 日，於霹靂州怡保楊宅。

25 廖小菁，〈潘〇生訪談紀錄〉，2023 年 9 月 20 日，於霹靂州怡保壩羅古廟；廖小菁，〈羅〇峰訪談紀錄〉，2023 年 9 月 30 日，於霹靂州端洛何仙姑廟。

26 廖小菁，〈唐〇泉訪談紀錄〉，2023 年 9 月 30 日，於霹靂州積莪營水月宮。

歷史背景、職涯處境與社會生活，同時藉此進一步思索：近代華人獨身女性在走出原生家庭與家國之外的同時，如何進入和融入海外華人移民社區，在此間立足與生息，抉擇謀劃生涯。

一、「過番」前後：1930 年代前後華南與南洋之間的香花齋姑

窈窕齋婦，[27] 送往迎來；黃白在握，收入頗豐。

〈罪過！玷污佛門〉，《南洋商報》（1932）[28]

霹靂州初代香花齋姑，約莫是 1930 年代前後——1920 年代中後期至 1940 年代初期日本占領馬來亞，[29] 陸續從中國廣東梅州來到英屬馬來半島。[30] 1930 年代初期，她們以頗受爭議的面貌，於南洋各屬華文報刊登場。1931 年，新加坡《南洋商報》尖刻批判霹靂州首府怡保（Ipoh）某座由齋姑住持的岩洞廟宇，令徒眾「賣弄風情」招待遊山的青年男

27 「齋婦」常見於近代中國與南洋華文報刊，指粵東潮梅地區特有的蓄髮之尼，她們以為人施作求福禳災和度亡科儀為業，即本文所謂香花齋姑。〈僧道齋婦同居之取締〉，《廣州民國日報》，1923 年 10 月 24 日，第 7 版；〈潮汕春旱災象已見：天空彩虹環日 鄉民祈神求雨〉，《申報》（上海），期 21596，1933 年 5 月 28 日，第 8 版。

28 〈罪過！玷污佛門 女尼捨身佈施 招惹狂蜂浪蝶 金剛努目執法 落得封廟拘人〉，《南洋商報》，1932 年 7 月 12 日，第 12 版。

29 1941 年 12 月，日軍展開侵略馬來半島的軍事行動。1942 年 2 月，駐新加坡英軍向日軍投降，馬來半島全境成為日本軍事占領區，直到 1945 年 8 月二戰結束。

30 蘇慧娟，〈先天道在南洋的傳播〉，頁 74。

子，「藉奉佛教名義，無異秘密賣淫窟」。[31] 記者聲稱該廟主持此舉是在當時英殖民當局宣告妓館非法的背景下，[32] 利用寺廟爲掩護，廣招女性門徒行賣淫之實。指控齋姑於佛門清修之地掛羊頭賣狗肉的事例不僅於此。1932 年，《南洋商報》刊登了另一則齋姑相關報導，不過故事場景不在馬來亞本地，而在梅州州治所在的梅縣。[33] 該報導指稱梅縣東廂堡油巖、大東巖兩家尼庵，表面掛著「淨土禪林」的招牌，私下卻在該縣禁止「花捐」（按：對妓院徵收的捐稅）時期，宛如妓院一般營業：「窈窕齋婦，送往迎來；黃白在握，收入頗豐」。[34]

同樣是 1932 年，荷屬印尼巴達維亞（Batavia，舊稱吧城，今雅加達〔Jakarta〕）華文週刊《青天》展示了梅縣齋姑在華南與南洋之間跨域活動的遭遇。兩名出身梅縣西來庵的年輕齋姑亞保與亞蘭，由張姓水客帶引，[35] 赴霹靂州則莪營（Chengderiang，今譯「積莪營」）水月宮落腳營生，然

31 〈娼寮化的寺院 尼姑兼職鴇婆 大開方便之門 普施萬彙眾生〉，《南洋商報》，1931 年 5 月 30 日，第 9 版。

32 1930 年英國殖民地部頒佈《婦女和少女保護條例修訂案》（*1930 An Ordinance to Amend and consolidate the Law Relating to the Protection of Women and Girls and to Make Provision for the Suppression of Brothels*），宣告所有妓館與妓女活動為非法。參楊惟安，〈新加坡華人社會對英殖民政府廢婢政策的討論（1919-1932）〉，《國史館館刊》，期 63（2020 年 3 月），頁 22-23。

33 梅縣舊名程鄉，程鄉縣於清雍正十一年（1733）升為嘉應直隸州，民國元年（1912）改梅縣。

34 〈罪過！玷污佛門 女尼捨身佈施 招惹狂蜂浪蝶 金剛努目執法 落得封廟拘人〉，《南洋商報》，1932 年 7 月 12 日，第 12 版。

35 近代來往華南僑鄉與南洋僑居地之間，以代客傳遞書信與賫財為業的從業者，俗稱「水客」。

因與人「暗渡陳倉」，被該埠人士遣送回鄉：

> 梅縣上市山川亭西來庵，有齋婦名亞保妹、亞蘭妹者，蕩淫成性，不守清規，前曾由水客張杏彬帶出南洋，住霹靂之則莪營水晶宮（按：應為「水月宮」），因與人結不解緣，雙方陳倉暗渡，已非一日，後被該埠人士察覺，驅逐回梅。意者該二齋婦，從茲或有改悔之心矣，殊亞保恃其音門響亮，亞蘭恃其善於媚惑，淫性不但無改，且有甚焉。近來，凡有到西來庵假名拜懺之男性少年，保、蘭二人，無不獻其所能，極意招待，甚至留其食宿，因此之故，其門如市，利路亨通，財源廣進，該庵主婦佛英，常喜逐顏開，笑口迎人。只可惜以佛門清淨之地，變作淫穢之所，該處地方人士，竟不起而干涉，是誠可怪矣。[36]

在報導者「約翰」眼中，二姝回鄉後非但未生「改悔之心」、收斂「淫性」，反而憑藉出眾的誦經長才和交際手腕，爲西來庵招徠了諸多前來拜懺的男性信眾，致使「其門如市」。對此番「佛門清淨之地，變作淫穢之所」發展，不僅該庵主持佛英歡喜以對，地方人士竟也不試圖出面干涉，令作者大惑不解。

「賣弄風情」、「窈窕齋婦，送往迎來」、「善於媚惑」，上述報導對於梅州齋姑的描述共同說明了：在這些女性儀式宗教師「過番」南洋的早期階段，無論是在馬來亞移居地或是梅州原鄉，她們在公眾媒體上所呈現的形象，與一般人對「淨土禪林」、「佛門清淨之地」的想像大相徑庭，因此動

36 約翰，〈〔梅縣通訊〕借佛為名：西來庵之保蘭妹，曾到南洋賺錢〉，《青天》（吧城），期 273（1932 年 11 月），頁 8。

輒被衛道人士扣上不守清規的污名。下文將透過梅州齋姑在原鄉的實踐進一步說明她們所招致的誤解與批判其來有自，一來其「蓄髮之尼」非僧非俗的形象令外界難以界定身分屬性，二則頻繁接觸俗家大眾的行爲往往容易導致非議。然而，更關鍵的原因在於：20 世紀前期無論在南洋各屬或是中國本土，香花齋姑所體現的宗教實踐型態與營生模式都是當時新鮮而正在發展中的非傳統形式，尚未被普遍認識與理解，除了梅州當地熟悉內情的人士不以爲怪而「不起而干涉」。這正是外界一切「誠可怪矣」疑惑與偏見的根源。

（一）「大家來看靚齋姑」：近代華南喪俗的女性化與娛樂化

> 循行無復舊規模，竟以親喪講樂娛。特取腥羶招蟻附，大家來看靚齋姑。
>
> 梁伯聰，《梅縣風土二百詠》[37]

近代馬來半島香花齋姑的原籍主要爲中國廣東，她們多數來自以梅縣爲中心並包括平遠、蕉嶺（舊稱鎮平）、興寧（甯）、五華（舊稱長樂）等縣的梅州地區，少數來自比鄰梅州的大埔、豐順等潮州轄縣。[38] 上述諸地一般家戶的喪葬度亡法事，在明清時期主要由當地特有的香花僧即俗稱的「香花和尚」經手施演。民國以來，「做香花」的儀式專家

---

37 梁伯聰，《梅縣風土二百詠》（香港：聖若望英文書院出版部，1969），未著頁碼。

38 〈粵省府下令取締齋婦〉，《香港大公報》（香港），1940 年 12 月 29 日，第 5 版。

由男性獨占的局面不再，[39] 這類地方俗稱「齋姑」、「齋姊」、「齋嬷」即獨身「住庵」卻不剃髮的女性儀式宗教師，逐漸取代男僧，成爲這套地方佛教科儀傳統的主要承繼者：

梅縣各庵堂向有一種未削髮之尼姑，名為「齋婦」，專門代人拜懺解厄，超度亡魂。[40]

以齋姑爲主要施演者的香花儀軌，其表演形式亦發生重大變化。近代梅縣教育界聞人梁伯聰（1871-1945）在 20 世紀前期創作的竹枝詞，提供了從在地視角出發的觀察：

循行無復舊規模，竟以親喪講樂娛。特取腥羶招蟻附，大家來看靚齋姑。[41]

針對這股「以親喪講樂娛」的新潮流，出身書香門第的梁氏如此評價：

近來喪家禮佛懺，廢男僧，用齋姑。新興花樣，有打八角蓮池等名目。齋姑靚妝冶容演技，少年觀客如蟻附羶。喪哀之中，竟講娛樂，始而小戶人家為之，近既普遍大戶，傷風敗俗，莫此為甚。[42]

喪家舉行喪儀「廢男僧，用齋姑」，齋姑「靚妝冶容」表演諸如打八角蓮池等結合歌唱樂舞、武術雜耍的「新興花樣」儀式項目，吸引大批年輕人趨附觀賞。梁氏的描述充滿個人主觀色彩，卻也精準地呈現了 20 世紀前期梅縣香花僧作爲喪俗科儀執行者的角色爲齋姑所取代、儀式展演風格趨向娛

39 進入「齋主」即喪家施演超生度死的香花儀式，俗稱「做香花」。

40 〈潮汕春旱災象已見：天空彩虹環日 鄉民祈神求雨〉，《申報》，1933 年 5 月 28 日，第 8 版。

41 梁伯聰，《梅縣風土二百詠》，未著頁碼。

42 梁伯聰，《梅縣風土二百詠》，未著頁碼。

樂化的現象。[43]

梅縣齋姑所呈現之地方喪俗科儀展演的女性化（feminization）與娛樂化趨勢，並不獨見於粵東梅州地區。1920 年代至 1930 年代中期，與梅州「靚齋姑」相互呼應的，還有珠江三角洲盛極一時的「妙尼」以及潮汕地區的「少師姑」。珠三角歷來爲廣東省人文薈萃的精華地帶，民初以降至 1930 年代中期，省城廣州的「妙尼」──妙齡尼師，特別是標榜「綺年玉貌」、「口法手法皆妙」者，[44] 頻繁走入公眾視野。[45] 如同梅州「大家來看靚齋姑」現象，延請具有少艾姿色的女性儀式專家至喪家進行喪儀，或在她們住持的庵寺中舉行超幽薦拔佛事，於民間社會蔚爲風潮。值得注意的是，妙尼們「大放三寶」的演出不只是在傳統「做功德」的宗教市場上大受歡迎，[46] 更是進一步打入娛樂性表演的消費市場，在戲劇、歌舞節目等傳統選項中，成爲引人矚目的新興賣點。在 1920 年代和 1930 年代，廣州諸大尼庵各自擁有可作爲該庵活招

43 傳統香花儀軌是一套綜合「唱、念、做、舞」的藝術表演形式，1920 年代以來因為施演者主要是女性，其聲線、容貌特質進一步強化了香花法事在音樂與舞蹈上的女性化特色，大幅提高了觀賞性。李春沐，〈梅州客家的「齋嬤」與「香花」〉，《中國藝術時空》，2016 年第 4 期，頁 67-68。

44 指誦念經咒與做儀式的技巧皆嫻熟出彩。

45 〈一個有趣味的調查資料 廣州尼庵概況及數量調查 全市尼姑三百餘人尼庵三十餘所 近年竟有摩登尼姑出現〉，《南洋商報》，1935 年 11 月 13 日，第 22 版。

46 「（大）放三寶」本為喪家在治喪期間延請僧尼至家中所進行的功德法事，目的是超渡亡者魂靈。主持儀式的三位僧尼居法壇主位，分別扮演三寶佛。〈廣州富人喪禮參觀記 「做五旬」「放三寶」窮奢極侈 女尼二十一名裝飾輝煌張腔作勢儼如演戲一體〉，《南洋商報》，1933 年 10 月 26 日，第 13 版。

牌的著名尼師，她們擅場的舞台不僅是庵寺法會與喪家法壇，還包括各類針對公益募款或私人營利目的所舉辦的遊藝會。[47] 以 1927 年廣州市記者聯合會舉辦的春節遊藝大會爲例，主辦方即是以該市諸尼庵知名「妙尼」表演「大放三寶」爲號召，加上全市歌舞戲曲伶人、中西各色影藝表演匯聚一堂演出，「堪稱遊藝大觀」：

> 記者聯合會春節游藝大會，今日明日兩日夜，假西堤大新天台開會。......游藝種類，有大放三寶（由蓮花庵順傳主持，十一、十二一連兩晚）：「伽持」藥師庵君傳（現在〔佛〕）、三明庵津傳（未來〔佛〕）、無著庵朝傳（過去〔佛〕），「二手」蓮花庵星傳，「三手」靜善庵樹傳，「四手」列女庵妹傳，無着庵英傳、蘇傳、銀傳、暢芳傳、卓傳，其勝庵朝傳，靜善庵朝傳、樂傳、海傳、蝶傳，靜如庵笑芬傳，蓮花庵德傳、慶傳，喬木庵珠傳、航傳，萬應庵彬傳。東堤、陳塘校書（按：歌女）日夜到場唱曲......此外尚有全市女伶大集會、女班大集會、新到上海天仙全女京班、凌花艷影全女班、中國電影、神洲藝術團、白話劇、中西跳舞、中西音樂、楊耐梅、紫羅蘭、歌曲跳舞，應有盡有，堪稱游藝大觀。[48]

潮汕「少師姑」是另一個呼應梅州香花科儀女性化的例

---

47 〈公園游藝會之消息種種 舉行佛山秋色巡行 聘集妙尼演放三寶〉，《廣州民國日報》，1926 年 2 月 19 日，第 10 版；〈水災游藝會花樣翻新 明晚大放三寶追悼難民 公佈選舉女伶校書辦法〉，《廣州民國日報》，1931 年 9 月 20 日，第 6 版。

48 〈記聯會春節游藝會今日開會 諸大庵觀妙尼大放三寶 全市校書女伶大集合〉，《廣州民國日報》，1927 年 2 月 12 日，第 9 版。

子。潮州鄰近梅州，[49] 大城汕頭在《中英法天津條約》簽訂後成爲廣東第二個海關口岸，是近代粵東經濟中心。民國時期潮汕宗教市場中，「少師姑」即「年少貌美」且「削髮爲尼者」異軍突起，她們與富室女眷交遊，承攬富人圈子的喪儀拔度法事，各項科儀展演唱作俱佳如同新派歌舞劇，令觀者目眩神迷，被名之爲「師姑戲」。如同廣州妙尼「放三寶」在珠三角的宗教、娛樂市場蔚爲風潮，師姑戲也成爲潮汕民間遊藝會受歡迎的表演項目：

> 富有之家，每遇喪事，必延此種妙尼（少師姑）禮懺，一聲一囀，滿座神馳。而佛事中如「拜血盆」、「門光」、「贖牒」、「打蓮池」等，翠袖齊飛，幾如在佛前演歌舞新劇，潮人因名之曰「師姑戲」。乃近有汕頭某女校以擴展校舍籌款，特開游藝大會，為欲多賣場券計，竟插入此種師姑戲一種。[50]

在這些不同類型的場合，一場成功的儀式演出不但能爲功德主在其社交圈中掙得顏面、爲主辦方招來廣大人群的關注與收益，同時也是尼庵交通外界、爭取潛在客群的活廣告。

承上，梅州「靚齋姑」、廣州「妙尼」與潮汕「少師姑」在 20 世紀前期的崛起，共同說明在梅州香花齋姑初下南洋的 1930 年代前後，女性儀式專家備受宗教市場甚或娛樂消費市場青睞，以她們爲主力所演繹的度亡科儀被賦予具有高度觀賞性與娛樂性的形式內涵，此番轉變正是當時華南僑鄉

---

49 梅州於 1913 年至 1932 年隸屬於廣東潮循道，民國時期文獻常將其與潮州併稱為「潮梅」。

50 〈潮州「妙尼」做佛事如演歌舞劇〉，《漢口中西報》（武漢），1934 年 11 月 6 日，第 3 版。

（emigrant community）社會方興未艾的「新興花樣」。新花樣反映的是近代華南社會宗教景觀的新變化與喪俗實踐的新型態：以度亡佛事爲業的儀式專家性別結構翻轉，從過去以男性爲主「僧多尼少」逐漸演變爲女性占優勢的「僧少尼多」局面。以廣州爲例，民國時期佛教系統的宗教場所出現尼庵獨盛的現象，[51] 女性尼師的人數遠多於男性僧眾，[52] 而在潮梅佛教界，同樣也出現男僧銳減、齋尼激增的現象，[53] 這也是當地喪葬禮儀執行者「廢男僧，用齋姑」的結構因素。

食指繁浩的尼寺庵堂無法再像此前僅依賴廟產便可維持生計，加上廣東當局自 1920 年代初期以來多次針對尼庵廟產充作公用「招商投變，以充軍費」或沒入地方學校校產藉以辦學，[54] 庵院嘗產沒收者甚多，尼師與齋姑傳統幽居庵門修行的「青罄紅魚」生活被迫改變，她們積極走入市井，承接民間家戶與社區諸如開壇、打齋、超幽等各色度亡法事甚或是商業娛樂演出，以維持庵寺營運。[55] 在上述演變過程中，儀式演出的女性化與娛樂化互爲表裡，隨著年輕女性儀

---

51 〈廣州尼姑生活狀況 尼姑三百餘庵堂二十餘〉，《南華日報》（香港），1935 年 11 月 1 日，第 4 版。

52 〈佛道信徒人數 佛教一千八百餘 道教僅得六十三 佛徒中尼多於僧三倍〉，《南華日報》，1935 年 4 月 12 日，第 4 版。

53 王馗，《佛教香花：歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，頁 181、193。

54 〈一月來之廣東教育〉，《上海民國日報》（上海），1922 年 4 月 21 日，第 3 版；李祿超，〈廣州市財政局布告寺菴道觀原址及嘗產底價准如限優先承領由・布告第三五六號〉，《廣州市市政公報》（廣州），期 98，1923 年 9 月 28 日，頁 30-31。

55 〈一個有趣味的調查資料 廣州尼庵概況及數量調查 全市尼姑三百餘人尼庵三十餘所 近年竟有摩登尼姑出現〉，《南洋商報》，1935 年 11 月 13 日，第 22 版。

式專家成爲市場主流以及表演趨向具備高度的觀賞性和娛樂性，儀式專家在姿色音容、唱腔裝扮、施演儀式的技術手法上，都有高標準的要求，而周到靈活的社交手段和處事能力，也成爲能否成功立足此一新興市場的必備要件。[56] 在近代華南喪俗新發展趨勢下，馬來半島香花齋姑於 1930 年代初期在南洋傳媒初登場的「窈窕齋婦，送往迎來，黃白在握，收入頗豐」形象，其具體的生成脈絡實有跡可尋。

（二）不惜海天漂泊去：[57] 移居英屬馬來半島的歷史脈絡

訪問者：為什麼她們（按：受訪齋姑的前輩）要過來（馬來亞）呢？那邊不好嗎？（梅縣）松口那邊？這裡人生地不熟的。

受訪者：不是啊，那邊的政府很可怕的。

訪問者：那個三十多年（1930s）應該還可以吧？

受訪者：政府啊，要叫齋堂（庵堂）出錢，若是沒錢就抓你去。我的師父就是因為政府跟她要錢（，）她沒錢被抓去區公所過夜，害我們在家裡哭個半死。

訪問者：那之後怎麼辦啊？又沒有錢。

受訪者：這些人想到這麼辛苦，就出來過番了咯。[58]

1930 年代前後爲華南各色女性儀式宗教師走入大眾視

[56] 萍蹤，〈復古運動下之廣州女尼生活〉，《福爾摩斯》（上海），1935 年 4 月 11 日，第 2 版。

[57] 「寶山得入棄耕鋤，戶戶家家有蓄儲。不惜海天漂泊去，南洋群島作尾閭。原按：梅縣十家而九，往南洋營生，大吡（腊）（按：霹靂州近打）開錫礦，致巨富者至多。」梁伯聰，《梅縣風土二百詠》，未著頁碼。

[58] 蘇慧娟，〈張〇璉訪談紀錄〉，2013 年 1 月 13 日，於新加坡萬福堂。引自蘇慧娟，〈先天道在南洋的傳播〉，頁 130-131。

野的黃金年代，卻也是既往以護守庵廟爲職志的梅州齋姑相繼離鄉、南渡英屬馬來半島謀生的「離散時刻」（diaspora moments）。[59] 民初以來逐漸取代男性香花僧而成爲香花傳統主要傳承者的梅州齋姑，自 1920 年代起已然可以獨當一面完成融合「唱、念、做、舞」藝術表演形式的繁雜儀軌，[60] 度亡超幽之外，她們以祈福、攘災爲目的的儀式演出，亦深受一般民眾歡迎，爲地方社會最爲活躍的儀式專家，[61] 同時也是梅州眾多庵廟寺觀最常見的住持與司理者，[62] 無論是官方或一般民眾，皆視她們爲僧、道、巫之外自成一格卻無可忽視的儀式宗教師。[63] 然而，1930 年代前後梅州香花齋姑群起過番馬來半島的大潮，何以會與此般榮景共時而生？

以「齋嬤」、「齋姊」爲核心的宗教活動以及她們所主

59 「離散時刻」為陳珮珊（Shelly Chan）提出，指個人、家族或社群的海外移民過程中具有關鍵性的歷史節點，當下離散社群的生活境況、策略行動與其他重大歷史事件相互連動，因而造成深刻長遠的影響。Shelly Chan, *Diaspora's Homeland: Modern China in the Age of Global Migration* (Durham & London: Duke University Press, 2018), pp. 12-13.

60 李春沐，〈梅州客家的「齋嬤」與「香花」〉，《中國藝術時空》，2016 年第 4 期，頁 67。

61 〈潮汕春旱災象已見：天空彩虹環日 鄉民祈神求雨〉，《申報》，期 21596，1933 年 5 月 28 日，第 8 版；〈蕉嶺縣徵禮儭捐 破除迷信寓禁于征 收得捐欵充自治費〉，《廣州民國日報》，1934 年 5 月 7 日，第 8 版。

62 〈梅縣 丙鎮教育界爭經費〉，《廣州民國日報》，1936 年 10 月 30 日，第 8 版；郎擎霄，〈廣東東江社會風俗概觀〉，《東方雜誌》（上海），卷 38 期 6（1941 年 3 月 16 日），頁 26。

63 〈梅縣 戶口之統計 全縣五一七一三四人 計共有七七三五六戶〉，《廣州民國日報》，1929 年 5 月 16 日，第 9 版；〈蕉嶺縣徵禮儭捐 破除迷信寓禁于征收得捐欵充自治費〉，《廣州民國日報》，1934 年 5 月 7 日，第 8 版。

持的庵堂廟寺，是近代梅州宗教景觀最爲醒目與突出的主調，[64] 然而，在 20 世紀前期治亂頻繁更迭的當地社會，這類經營庵廟、以打齋和提供各類佛事典儀服務爲業的女性儀式專家，以及她們賴以爲生的廟產與生計活動，卻也因此屢屢成爲各股政治、社會勢力攫取物質與話語資源的重點對象。1930 年代中期陳濟棠（1890-1954）主政下的廣東省財政廳對省內稅捐徵收情形展開調查，發現粵東潮州、梅州各屬捐稅林立，而涉及宗教從業者和信仰活動的稅捐種類，就有廟祝捐、齋婦捐、齋醮捐、禮懺捐、紙鏹捐、香燭捐、迷信捐、燈油捐等諸多名目。[65] 其中，「齋婦捐」顯然是直接針對齋姑群體而來，而廟祝捐、齋醮捐、禮懺捐等，則與她們經營庵廟和做佛事等營生方式密切相關。以梅州屬縣蕉嶺爲例，地方政府認爲「縣屬民眾，凡遇死亡，多延請僧尼齋婦等禮懺，此係迷信浪費」，遂以「破除迷信，寓禁於徵」的理由，鉅細靡遺地制訂〈蕉嶺縣各區征收禮懺捐簡章〉，向包括齋姑在內的各類儀式專家徵收「禮懺捐」，充作辦理地方自治的財源。[66] 至於梅縣，由於齋姑群體最爲龐大並存在爲數眾多的庵堂廟宇，加上位居梅州政治、文教中心，自民初以來經歷多次大規模政情與社會動盪，情況則更爲複雜。

1930 年代前期，梅縣因辦理地方自治而劃分的十五個自

---

64 「庵（菴）廟」，是近代文獻論及梅州當地宗教場所時最常見的詞彙，民國時期當地主持、經營與居住生活於「庵」與其他各類廟宇寺院之人群，主要是齋姑。

65 〈粵省財廳調查各屬稅捐〉，《申報》，1935 年 3 月 6 日，第 8 版。

66 〈蕉嶺縣徵禮懺捐 破除迷信寓禁于征 收得捐欵充自治費〉，《廣州民國日報》，1934 年 5 月 7 日，第 8 版。

治區中，[67] 有十一個區存在庵廟捐（或稱「庵捐」）、七個區存在齋醮捐（或稱「修齋捐」），[68] 這兩種捐稅的徵收對象是僧尼齋姑，再加上其他司祝捐、經懺捐等抽捐，當地齋姑與僧人飽受苛捐之累。1932 年至 1934 年，梅縣各庵廟住持數次透過中國佛教會梅縣分會提請總會致函廣東省政府，請求撤銷該縣齋醮捐與庵廟捐。[69] 在 1932 年的陳情函中，梅縣佛教分會揭示了當地庵廟自民國以來面臨的經濟苦境：先是廟產充公爲學校和公家團體所占，後又遭逢地方政府和政黨組織雙重夾擊，[70] 催逼徵繳各色捐稅，致使各家庵廟產業「早已莫留涓滴」：

> 吾梅各庵廟，自入民國以來，所有產業均被各學校公團提撥殆盡，祇存空冷梵宇，賴一二赤手緇流為之竭蹶持撑，然各機關尚認爲有肥可噬，以是有學款、警費、警委會費、公路款、自治費以及軍需債券種種捐抽，不一而足，催繳者急如星火，應付者勢等燃眉，日積月累，早已莫留涓滴。[71]

---

67 游熙，〈梅縣調查報告〉，《統計月刊》（北平），卷 1 期 4（1935 年 2 月），頁 45。

68 〈梅縣苛稅捐及死人：棺材齋醮無一不捐 食肉不易一豬數稅〉，《南華日報》，1935 年 9 月 6 日，第 4 版。

69 圓瑛、王一亭，〈本會函廣東省政府請飭梅縣縣政府撤消庵廟捐由（二十一年〔1932〕四月八日）〉，《中國佛教會報》（上海），期 31-42（合刊），1933 年 1 月，頁 4；〈梅縣第一區區長侯達如非法徵收庵捐請明令撤銷——函廣東省政府〉，《中國佛教會報》，期 61-63（合刊），1934 年 12 月，頁 23-24。

70 在同一地區內常常出現區公所與國民黨區黨部重複抽收的現象。

71 圓瑛、王一亭，〈本會函廣東省政府請飭梅縣縣政府撤消庵廟捐由（二十一年〔1932〕四月八日）〉，《中國佛教會報》，期 31-42（合刊），頁 4。

1930 年代梅縣庵廟僧尼齋姑一連串向當局爭取停徵庵廟捐或齋醮捐的努力，最終皆因地方政府反對以失敗告終。[72] 地方政府對庵廟齋醮捐存廢的立場始終強硬，關鍵在於它們對地方財政收入意義重大。首先，是攸關基礎學校教育之維繫。近代梅縣是廣東著名教育發達之地，[73] 民國時期該縣學校教育經濟來源主要來自當地庵廟、儀式專家以及相關「迷信」行業從業者（如：紙錢香燭業）的不樂之捐：

> 梅縣許多小學靠庵廟捐款為經費，......許多空曠已久香火絕跡的寺觀學校，為了要籌經費，而招致僧徒或齋婦居住。......現在共有二百六十多個學校，靠着一萬三千餘元的衣紙捐、司祝捐及一萬二千七百餘元的庵廟捐、修齋捐來維持學校。[74]

齋姑與僧人的負擔尤爲沉重。民初以來，梅縣鄉間庵寺廟宇多沒入當地學校校產，「由校長招齋婦、僧人住持，一來保留名山勝蹟，二來挹注校款，相沿已久」，[75] 由於大部分學校都有各自收取庵廟捐和齋醮捐、修齋捐的專屬區域範圍，齋姑、僧人除了要向自家庵廟所屬學區之學校繳納庵廟捐，若跨區承攬佛事，也必須向其他學校繳納相關宗教雜捐，因

---

72 〈梅縣尚有雜稅 庵廟捐仍不准撤銷 財廳謂該捐欵用以辦自治〉，《南華日報》，1935 年 9 月 15 日，第 4 版。

73 亞曼，〈神權與教育〉，《梅縣民國日報》（梅縣），1928 年 12 月 6 日，第 2 版；雲實誠，〈梅縣教育現狀（上）〉，《香港大公報》，1939 年 12 月 12 日，第 5 版。

74 方家達，〈梅縣的華僑與教育〉，《香港大風》（香港），期 52（1939 年 10 月），頁 1625-1627。

75 〈梅縣丙鎮教育界爭經費〉，《廣州民國日報》，1936 年 10 月 30 日，第 8 版。

此常出現「以一庵廟而繳納數校學款者」的奇特現象。[76]

再則，庵廟齋醮捐自 1920 年代末期開始，除了繼續擔當學校教育經費之源的角色，在地方當局先後進行剿共清鄉與辦理地方自治的過程中，[77] 更是進一步成爲籌辦地方保甲、成立警衛隊與各分區警察局等事宜所倚重的重要財源之一。[78] 1934 年，梅縣佛教分會因該縣第一區區長侯某非法徵收庵廟捐，引發該區眾家庵廟住持群起陳抗，透過中國佛教總會向省政府控訴其情並請求撤銷庵廟捐，這次的陳情函淋漓盡致展現了民國以來梅縣當局各層級機關視齋姑僧人爲俎上魚肉，先後以學款、警捐、警衛費、自治費等名目蠶食鯨吞，層層剝削致使眾庵廟「皮盡肉空」的場景：

> 縣屬邇來機關林立，籌款之法，層出不窮，以是各庵廟之對於機關，不啻視爲抽捐所，而各機關之對於庵廟，遂亦視之為魚肉場，馴至疊剝層抽，務使皮盡肉

---

76 〈梅縣第一區區長侯達如非法徵收庵捐請明令撤銷——函廣東省政府〉，《中國佛教會報》，期 61-63（合刊），頁 24。

77 1927 年四一二事件後，潮梅各地國民黨當局大規模搜捕共產黨員與國民黨左派人士。為了肅清共黨勢力與地方盜匪，1928 年廣東省政府成立東區善後委員公署，各縣著手設立「縣—區—鄉」三級治安委員會，辦理保甲與警衛隊。1931 年，各縣取消各級治安委員會，編定自治區與鄉鎮保甲各級行政組織。〈梅縣治安委員會 嚴令編辦保甲成立警衛隊〉，《梅縣民國日報》，1928 年 12 月 12 日，第 3 版；徐景唐，〈一年來廣東之東區善後〉，《廣州民國日報》，1929 年 1 月 1 日，第 19 版；梅縣地方志編纂委員會編，《梅縣志》（廣州：廣東人民出版社，1995），頁 36-38。

78 廣東省民政廳，《廣東全省地方紀要（第二冊）》（廣州：廣州東明印務局，1933），頁 49-50；〈梅縣第一區區長侯達如非法徵收庵捐請明令撤銷——函廣東省政府〉，《中國佛教會報》，期 61-63（合刊），頁 23-24；〈梅縣尚有雜稅 庵廟捐仍不准撤銷 財廳謂該捐欵用以辦自治〉，《南華日報》，1935 年 9 月 15 日，第 4 版。

> 空，敲及骨髓而後已。嗚呼！佛門不幸，可謂極矣。……僧等之負担捐款，亦云多矣；常年有捐，按月有捐，一次過者有捐，臨時科派者又有捐，如所謂學款也，警捐也，警衛費也，自治費也，經懺捐也，種種抽捐，不一而足。且同一區域之內，區公所有捐，而鄉公所亦有捐。[79]

1936 年，梅縣第二區國民黨地方黨部人員勾結公安局勒收各校庵廟捐致使住持庵寺的齋姑或僧人相率逃亡，「古刹名庵，寺門鎖閉，學校經費，乃大受其影響」，引起當地學界大加撻伐。[80] 該事件只是當時眾多勒索威逼僧眾齋姑案例的冰山一角，卻足以反映庵廟與宗教從業者相涉的油水貲財，實是地方各股政治與社會勢力競奪搶食的大餅。

伴隨上述侵奪廟產與宗教勞務所得行徑而來的，是各種標舉文化與政治革新話語的「革命」行動對齋姑僧人群體及地方信仰傳統的迫害。庵廟與相關「迷信」活動從業者既是各方勢力爭相攫取經濟資源的標的，卻也是每一次大亂之後權威當局重建地方統治秩序正當性的頭號打擊對象，這兩者實質上互爲表裡。1928 年、1929 年之交，國民政府在潮梅地區的剿共清鄉行動取得階段性成功，當地共黨勢力大挫，各縣當局推行保甲制度與建立地方警備系統重新掌控地方社會，自此開始直到 1930 年代初期，潮梅各縣著手籌辦地方自治，期間由地方政府與國民黨地方黨部主導發起的破除

---

79 〈梅縣第一區區長侯達如非法徵收庵捐請明令撤銷——函廣東省政府〉，《中國佛教會報》，期 61-63（合刊），頁 23-24。

80 〈梅縣丙鎮教育界爭經費〉，《廣州民國日報》，1936 年 10 月 30 日，第 8 版。

迷信運動，如火如荼在地方上展開。[81] 以 1931 年大埔縣國民黨黨部主導的破除迷信運動爲例，主要目的是挪奪廟產充作民眾教育經費，然而在「貫徹思想革命，完成總理未竟之功」堂皇理由下，眾多庵堂被關封，僧尼齋姑盡遭驅趕，四十歲以上者被集中收容於某寺，四十歲以下者甚至在公安局監督下被迫於五日之內還俗。[82] 可見在地方權力結構重組、資源重新分配的過程中，齋姑僧人動輒淪爲破除迷信的革命話語下的受害者，輕易被剝奪人身和宗教自由。

1920 年代末期以來的苛捐與人身、信仰自由迫害，最終與 1930 年代全球經濟大恐慌的海嘯纏捲在一起，成爲一波波推動梅州齋姑相偕下南洋的大潮。由於馬來亞經濟兩大命脈——錫與橡膠在國際市場價格崩跌，大批華工失業與華商破產，英殖民當局相繼制訂《移民限制法令》（*Immigration Restriction Ordinance*）、《外僑法令》（*Aliens Ordinance*），限制男性移民入境馬來亞的數額。[83]潮梅地區本爲華南著名僑鄉，當地社會經濟倚賴僑匯甚深，單就彼時有「華僑故鄉」、「廣東僑村」之名的梅縣而言，1930 年代當地成年男

81 〈汕頭市指委會破除迷信的標語與口號〉，《梅縣民國日報》，1928 年 12 月 9 日，第 3 版；〈梅縣掃除淫祀〉，《廣州民國日報》，1929 年 3 月 8 日，第 11 版；〈綏靖公署令發議決案〉，《梅縣民國日報》，1932 年 5 月 15 日，第 3 版。

82 〈大埔破除迷信 寺廟神偶一掃而空〉，《廣州民國日報》，1931 年 2 月 27 日，第 8 版；〈大埔廢除神像以後 縣政府釘封全城各寺廟 寺產撥充民衆教育經費〉，《廣州民國日報》，1931 年 3 月 2 日，第 8 版。

83 范若蘭，《性別與移民社會：新馬華人婦女研究（1929-1941）》，頁 50-52；范若蘭，《「適合女性」：20 世紀新馬華人婦女的職業變遷》（北京：中國社會科學出版社，2022），頁 42-46。

子有一半以上人口旅居南洋謀生，[84] 南洋的不景氣對於當地經濟造成相當大的衝擊。[85] 由於中國女性與童孺沒有受到新移民法令的限制，可以自由來去中國與馬來亞之間，[86] 眾多梅州齋姑遂在此番形勢下接替「南洋伯」競相南渡，成爲香花傳統播展南洋的初代奠基者。

二、「下山」以來：馬來亞緊急狀態前後齋姑群體的社會融入

> 近打（Kinta）屬內的神壇，[87] 大小不下百二十處，四人以上奉祝的神庵寺院，不下五十間。……這許多寺廟的主持者，有的是和尚，有的是**蓄髮齋姊**，有的是禿頭尼姑，但以齋尼二者比較活動。常見她們在街頭巷尾，或人家住屋，作化緣連絡工作，什麼龍華會、天公誕、拜七姐、結後生緣、消災祈禱、長生祈禱、普渡呀、開光呀，種種緣起，不一而足。
>
> 張家麟，〈怡保的「三多」〉（1949）[88]

---

84 方家達，〈梅縣的華僑與教育〉，《香港大風》，期 52，頁 1625-1626。

85 游熙，〈梅縣調查報告〉，《統計月刊》，卷 1 期 4，頁 48。

86 〈風流齋婦伴同水客出洋 當家不肯放棄電汕截回 水客免究〉，《南洋商報》，1937 年 4 月 17 日，第 23 版；〈南渡船票繼續飛漲 男性購票極困難 因須女客九名始得一男客票 狡猾水客乘機廣誘無知婦女相率南渡〉，《南洋商報》，1938 年 1 月 24 日，第 8 版。

87 今馬來西亞霹靂州近打縣（Kinta District），境內最大城市為霹靂州首府怡保（Ipoh）。

88 張家麟，〈怡保的「三多」：齋尼多 腳車多 燕子多〉，《南洋商報》，1949 年 10 月 4 日，第 7 版。按：「腳車」即腳踏車。

至遲不晚於 1940 年代後期，齋姑走街串巷、提供民眾多元宗教服務的活躍身影，已是英屬馬來亞華人宗教生活尋常之景。[89] 在 20 世紀上半葉霹靂州華人人口最稠密地帶、同時也是全球最重要錫產區——近打河谷地（Kinta Valley），二戰後齋姑人數與業務之興盛，蔚爲該州首府怡保（Ipoh）「三多」奇景之一，她們頻繁出現於民眾日常生活，「在街頭巷尾，或人家住屋，作化緣連絡工作，什麼龍華會、天公誕、拜七姐、結後生緣、消災祈禱、長生祈禱、普渡呀、開光呀，種種緣起，不一而足」。[90] 通過時人的觀察，可知這些女性儀式宗教師遠比她們男性同行活躍於市井的現象，實其來有自：

> 聽說齋尼（按：「齋姊」與「尼姑」）們所以特別活躍，[91] 因為她們所主持的寺院，不比和尚們主持者（較大者）有著上代遺下的產業（店屋收租之類）和傳統性的大施主，她們憑著柔順態度，現身說法，廣結善緣，所以什麼都是臨時籌備進行事宜的。惟據所知，二十餘處齋尼們所主持的寺院，由於管理得法，有條不紊，故博得許多善男信女的信仰，或多或少，為善

89 〈超渡亡魂在哥打〉，《南洋商報》，1947 年 11 月 28 日，第 7 版；〈婦女們的職業〉，《南洋商報》，1948 年 11 月 9 日，第 5 版；〈轉西方與招魂！並論破地獄沐浴渡仙橋〉，《南洋商報》，1948 年 11 月 27 日，第 9 版。按：哥打即吉打州（Kedah），位於馬來半島北部。

90 張家麟，〈怡保的「三多」：齋尼多 腳車多 燕子多〉，《南洋商報》，1949 年 10 月 4 日，第 7 版。

91 「齋姊」人數與其經營的庵堂廟宇，遠勝於比丘尼和她們主持的庵寺。廖小菁，〈伍〇忠訪談紀錄〉，2016 年 9 月 4 日，於霹靂州端洛瓊香茶室。

樂捐，過著清淨祀神的生活。[92]

相較於男僧駐錫的廟宇多屬規模宏大、歷史悠久者，坐擁前代遺留可供收租之豐厚廟產以及穩定經濟支持群體，齋尼們自身所屬多是規模較小的庵堂、神廟或寺院，因爲在地方上的歷史相對晚近之故，根基較淺，是以她們必須更加勉力用心經營，憑藉柔軟的身段和靈活務實的服務態度拓展市場，爭取「善男信女」的支持。

霹靂州齋姑活躍於街頭巷尾的現象並非戰後景氣復甦下的曇花一現，而是在 1960 年代更爲鮮明，這並不僅是如上述報導所言，源由於她們經營的神庵寺院根基相對薄弱，必須加倍努力經營，更根本的原因在於：前後經歷三年八個月的日本軍事占領期（1941/12-1945/08）以及長達十二年的馬來亞緊急狀態（Malayan Emergency, 1948-1960），[93] 她們生活與營生的空間已從南渡初期的山林巖穴完全轉換到市井塵寰之中，並據此發展出新的社會網絡與經營策略。

（一）走出山林巖穴：1950 年代畢利斯計畫（Briggs Plan）的衝擊

太平洋戰爭爆發之前，早期從中國初抵霹靂的梅州齋姑，多數是在近打谷地周邊山區櫛比鱗次的石灰岩洞落腳並

92 張家麟，〈怡保的「三多」〉，《南洋商報》，1949 年 10 月 4 日，第 7 版。

93 1948 年 6 月開始，英方陸續在各州頒佈戒嚴令——《緊急法令》（Emergency Regulations），展開一系列肅清馬來亞共產黨（Malayan Communist Party〔MCP〕）勢力的軍事行動與政策，馬來亞自此進入長達十二年的軍事戒嚴時期，至 1960 年 7 月才結束。

建立基業。[94] 例如：前述 1931 年《南洋商報》報導齋姑殷勤招待「登岩遊玩」的青年男子，背景即是怡保近郊的岩洞廟宇：

> 本埠（按：怡保）某巖（岩）某寺住持某齋姑，素發菩提心，鑒于居留政府，嚴禁娼寮，妓女生活，勢將坐斃，因此廣開方便門，招攬門徒，名爲奉行齋素，實則妓女變更生活，遇有衣裳楚楚、翩翩少年，登岩遊玩，即令其徒眾，殷勤招待，賣弄風情，藉奉佛教名義，無異秘密賣淫窟。[95]

1960 年代前後活躍於霹靂佛教界的齋姑庵堂如祥雲洞、金剛洞、祥光庵、蓮花庵、普蓮庵、佛靈堂等，[96]（圖 1）其開基住持姚六妹、梁秀珍、梁玉台、鍾桂南、翁偉坤／陳純

---

94 近打河谷盆地外圍存在發達的喀斯特（karst）地貌，這些遠離塵囂又具天然遮蔽的大小石灰岩洞，不只是初來乍到的齋姑群體中意的「做庵」地點，也是近代從中國南來的佛道人士闢建道場的熱門選址處。*Perak Government Gazette* v. 8, 1895, p. 734；朱兆華，〈南洋遊記（廿八）〉，《廣州民國日報》，1929 年 10 月 16 日，第 8 版；〈錫國與錫都——吡叻州及怡保小記（上）〉，《南洋商報》，1960 年 6 月 21 日，第 16 版。相關研究可參陳愛梅、杜忠全主編，《南洋華蹤：馬來西亞霹靂怡保岩洞廟宇史錄與傳說》（北京：中國社會科學出版社，2017）。

95 〈娼寮化的寺院 尼姑兼職鴇婆 大開方便之門 普施萬彙眾生〉，《南洋商報》，1931 年 5 月 30 日，第 9 版。

96 〈怡三寶洞主清心老和尚 遺體昨下午火葬 佛教團體前往致祭者甚眾〉，《星洲日報》（新加坡），1963 年 7 月 18 日，第 10 版；〈八打靈觀音亭週末舉行開光 恭請許啓謨部長剪綵 並聘粵劇團公演申慶〉，《南洋商報》，1967 年 7 月 19 日，第 6 版；〈馬來西亞佛教總會所暨檳城佛教義學校舍碑記·馬來西亞佛教總會籌建會所徵信錄（碑）〉（1974），檳城馬來西亞佛教總會藏。

妹、[97] 李娥妹等，都是出生於梅州的「唐山客」（按：出生於中國的華人移居者〔Chinese immigrants〕），她們在南渡初期大多都是在近打谷地的山林洞穴出入起居，依附師父或同鄉前輩生活，羽翼豐滿之後才另選他處獨立「開庵」、「做庵」，而這些自立門戶的地點，往往也是以近打盆地外圍特別是毗鄰怡保的山區岩洞爲優先考量。

代告

霹靂金剛洞住持 梁秀珍女士，自幼茹素，長而慕道，恒以慈悲爲懷，濟人利物，大悲無我，對於公益善舉，猶見不遺餘力，方期道業日隆，法門欽仰，不料世緣遽盡，圓寂於庚子年正月初六日未時，含笑西歸，同人等聞悉之餘，深爲惋惜，茲聞賢徒裕就等，擇於正月初七日午時，親視含殮，初七日禮懺三日四夜，初十日卯時依制成服，十一日辰時家祭，巳時公祭，午時出殯還山，恐于擅越親友，未及周知，爰登報端，藉爲敬告

檳城：祥雲庵 蓮花庵 真如寺
星洲：萬福堂
馬六甲：福田庵 福壽庵
吉隆坡：清雲庵 圓通庵 天福堂
八打靈：威德堂
美羅：觀音堂
吉打：祥慶庵
合艾：救世庵
[illegible]：福緣庵
打巴：覺凡寺

霹靂 怡保
馬來亞佛教會慈善組
五通慈善社全體同人
三寶洞 太上老君
吡叻洞 何仙姑廟
東華洞 養真禪院
祥雲洞 東華精舍
南道院 西華精舍
萬佛岩 西竺精舍
碧雲岩 西天佛主
壽仙岩 慈雲庵
龍頭岩 蓮善庵
祥雲寺 紫雲庵
覺慧寺 普蓮庵
福緣寺 觀音庵
覺凡寺 祥光庵
佛靈堂 雲慶庵
譚公爺 靈雲庵
同啓

喪居：怡保朱毛路甘榜比生四二號金剛洞功德堂內

圖 1　1960 年怡保金剛洞創建人梁秀珍訃告 [98]

祥雲洞創辦人姚六妹（或名姚六姑，1899-ca.1980s）於 1915 年來到馬來亞，是目前可考最早來到霹靂發展的「唐山客」齋姑之一。姚氏來自廣東梅州平遠縣，她在南渡十五年後即三十一歲時正式「出家」。姚氏最初落腳怡保近郊文浪碑川公巖，1930 年代中期她在怡保南郊的崑崙喇叭（Gunung

[97] 翁偉坤與陳純妹為師徒關係，佛靈堂實質創辦人是陳純妹，名義上是翁偉坤。

[98] 〈代告〉，《星洲日報》，1960 年 2 月 5 日，第 15 版。

Rapat）岩洞開創自己的庵堂，其前半生生涯，具體展現了戰前從中國來到霹靂的梅州齋姑群體輾轉巒秀林壑之間依棲岩穴的經歷：

> 姚六妹女士，佛名玉珍，六十五歲（1964），平遠人。秉性純良，少有大志，十六歲（1915）南來，三十一歲（1930）時出家。初在怡保文浪碑川公巖潛心修行，越五年（1935）即創立祥雲洞于崑崙喇叭，[99] 香火甚盛，實歸功於女士之修行得法，擘劃有方，及神靈顯赫之所致也。[100]

又如金剛洞創辦人梁秀珍（1895-1960）之例。梁氏初抵馬來亞時，是跟隨師父李祥雲（1852-1936）在李氏建立的寶蓋寺生活，寶蓋寺地處怡保郊區某石洞，在日占期間毀於日軍之手。戰後梁秀珍創辦金剛洞，該庵雖在 1950 年代因爲緊急狀態奉當局之令撤出山區，後遷移至怡保市區，不過原址也座落於岩洞之中。[101]

1950 年代梁秀珍帶領金剛洞齋姑從怡保郊區岩洞撤離到市區的移遷行動，宏觀而言僅是當時英屬馬來亞三分之一華人人口共同歷史經驗的一個縮影，[102] 不過，在馬共游擊

---

99 1950 年代緊急狀態時期，祥雲洞遷移至崑崙喇叭新村。〈同鄉通訊錄・姚六姑〉，收入葉榮燊編，《嘉應故鄉談叢（第二集）》（霹靂：康華印務公司，1965），頁 98。

100 〈姚六妹女士玉照暨事略〉，收入葉榮燊編，《嘉應故鄉談叢（第三集）》（霹靂：康華印務公司，1965），頁 138。

101 蘇慧娟，〈先天道在南洋的傳播〉，頁 74-75；廖小菁，〈壽〇師父訪談紀錄〉，2023 年 9 月 25 日，於霹靂州怡保金剛洞。

102 九成五以上的馬共成員為華人，分布於叢林邊緣或市郊的華人聚落，成為當時馬共游擊隊尋求物資金錢、蒐羅情報與吸收成員的重點活動地帶。為了切斷馬共與華人民眾的聯繫，1950 年起，當局實行「畢利斯計畫」（Briggs Plan），將分布於上述地帶的華人居民，強制遷移

隊活動最爲活躍的霹靂州，[103] 對於當地齋姑群體大多數成員來說，1948 年 6 月至 1960 年 8 月前後長達十二年的軍事戒嚴，特別是 1950 年起英殖民當局陸續於各地華人聚落施行的「畢利斯計畫」（Briggs Plan），全然改變了她們原本棲止於山野的生活空間。梁秀珍師姪梁玉台（1898-1974）於朱毛（Chemor，今譯「珠寶」）鄉郊岩洞創建祥光庵，繼而因故轉遷該埠拱橋新村（Kampung Kanthan）的歷程，[104] 進一步印證金剛洞的搬家故事並非孤例，同時也更具體展示了 1950 年代齋姑群體集體「下山」的因由：

> 梁玉台老姑太，法號華就，祖籍廣東梅縣，松口人士。三歲（1901）入佛門，師事故溫秀英姑太為徒，十三歲（1911）茹素，十八歲（1916）主持大埔湖廖滿姑寺，卅歲（1928）南來大吡叻萬里望埠于師創建慈雲庵，[105] 越三年（1931），再建石巖祥光庵，廿年後

到特定「移殖區」（Resettlement Areas）集中監控管理，此即現今馬來西亞各地華人新村（New Village）由來。1950 年代畢利斯計畫在馬來亞各州屬總共「創造」了 480 個新村，受到移殖行動影響的 57 萬新村人口中，華人比例高達八成六，占當時馬來亞華人人口總數三分之一。Kernial Singh Sandhu, "Introduction: Emergency Resettlement in Malaya," in Ray Nyce, *Chinese New Villages in Malaya: A Community Study* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd., 1973), pp. xxxviii-li; Karl Hack, *The Malayan Emergency* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2022), pp. 193-198.

103 1950 年代馬來亞各州成立的新村總數為 480，新村人口總數為 572,917，其中，霹靂州的新村數為 129（26.88%），新村人口數為 206,900（36.11%），無論是新村數或新村人口，霹靂都是占比最高的州屬。Kernial Singh Sandhu, "Introduction: Emergency Resettlement in Malaya," in *Chinese New Villages in Malaya: A Community Study*, pp. xlviii.

104 朱毛位於近打谷地西北，在怡保以北 10 英里處。

105 霹靂州舊稱「吡叻」，近打為霹靂州華人人口最稠密處，近代華人慣以「大吡叻」代稱近打。

（1951），由於人時地利，轉遷拱橋新村，[106] 大開教化，領導女眾潛修。[107]

上引梁氏訃文中提到祥光庵因「人時地利」而從岩洞轉遷拱橋華人新村的說法，指的就是 1950 年代緊急狀態期間英殖民當局實行的新村政策，即畢利斯計畫。

「下山」對於依附庵堂爲生的齋姑群體而言，不僅造成她們主要生活空間與營業場所地理位置的巨大改變——從曠野山林到人煙密集的各埠市區與新村，前者如金剛洞，後者如祥雲洞、祥光庵，同時也使得原本共同生活於同一家庵堂的社群成員，面臨自立門戶或另謀出路的處境與契機，加速她們走向所謂「開枝散葉」的道路。梅縣出身的齋姑鍾桂南（又名鍾貴南、梁貴南，1924-1995）年幼時已在家鄉拜師「出家」，她是二戰結束後才從中國來到霹靂，彼時初來乍到的鍾氏是待在平遠籍齋姑姚六妹主持的祥雲洞生活，緊急狀態期間祥雲洞被迫離開岩洞原址遷移至崑崙喇叭新村，鍾氏因此順勢離開祥雲洞，轉往怡保近郊的獅尾新村（Kampung Simee）建立自己的庵堂蓮花庵。[108]

鍾桂南在新村計畫下因勢利導自己「做庵」，從此告別寄人籬下的日子。同樣是因緊急狀態而出現的新庵堂，佛靈堂的創立過程卻是從另一個面向說明了，即便是隸屬相同師

---

106 拱橋新村成立於 1950 年前後。古燕秋，〈馬來西亞華人新村的社會與空間變遷研究——以拱橋新村為例〉（臺北：國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文，2011 年 7 月），頁 20。

107 〈（梁玉台）訃告〉，轉引自蘇慧娟，〈先天道在南洋的傳播〉，頁 178。

108 〈聞人事略・鍾桂南〉，收入漢劇專集編輯委員會編，《吡叻客屬公會漢劇部專集》（怡保：吡叻客屬公會漢劇部，1964），頁 125；〈同鄉通訊錄・鍾貴南〉，收入《嘉應故鄉談叢（第二集）》，頁 101；《霹靂嘉應會館會員名冊（二）》，霹靂嘉應會館藏，頁 206。

承的齋姑社群，1950 年代的「開枝散葉」或許是爲求生存不得不然的選擇。佛靈堂創辦人陳純妹（1929-2014）來自廣東潮州，九歲（1938）時在汕頭爲師父翁偉坤（1910-2000）收養，相偕下南洋。[109] 南渡後的翁氏師徒在打捫（Tambun，或譯「淡汶」）郊區熱水湖（Hot Spring）某岩穴闢建「西天佛祖」庵堂，[110] 1950 年代前期同樣因爲新村計畫移居到怡保近郊的巴占新村（Kampung Bercham）。然而，「西天佛祖」在巴占新村的初期發展並不順利。多山地叢林的霹靂州是馬共游擊隊活動最爲活躍的地區，近打尤爲著名的「黑區」（Black Areas）之一，[111] 緊急狀態時期各新村的出入口皆部署了鐵刺圍籬線界以及軍警站崗的檢查哨，一般民眾要出入不同的社區界域，必須事先申請通行證，加之殖民當局因應鬥爭形勢時不時頒布宵禁令，[112] 新村的居住環境對於需要出門爲喪家徹夜「打齋」做佛事以及必須頻繁進出不同社區的她們非常不便。[113] （圖 2）在 1954 年至 1955 年巴

---

109 翁偉坤為廣東梅縣松口人，18 歲（1928）時隨養父鍾錫才赴霹靂開辦錫礦場，28 歲（1938）返鄉，於松口雲香寺師從李春榮（1900-1982）正式「出家」後再次南渡。廖小菁，〈陳〇妹、劉〇玲訪談紀錄〉，2023 年 4 月 26 日、9 月 24 日，於霹靂州怡保佛靈堂；廖小菁，〈勝〇師父訪談紀錄〉，2023 年 9 月 27 日，於霹靂州巴占新村西天佛祖。

110 打捫在怡保東面 10 英里處，為近打一個小市鎮。

111 馬共積極活動地區為殖民當局進行剿共行動的重點區域，居民行動受到嚴格監控。「白區」（White Areas）指鬥爭情勢已為當局控制的區域。

112 〈吡政府憲報發表怡警區宵禁地域〉，《南洋商報》，1950 年 12 月 22 日，第 7 版；〈怡當局昨公佈 實施新宵禁令 在警轄區範圍內宵禁時間 每日下午七時到翌晨六時 膠園地區則由下午四時起〉，《星洲日報》，1956 年 4 月 5 日，第 10 版。

113 傳統打齋的時間通常是晚間七時開始，翌日清晨六、七時結束。廖小菁，〈丘〇緣訪談紀錄〉，2023 年 9 月 23 日，於霹靂州萬里望何仙姑古廟。

占新村一場長達五個月以上的宵禁令後，[114] 陳純妹決定搬離新村，到怡保市區外緣的住宅區創立佛靈堂。[115]

圖 2　緊急狀態時期的西天佛祖庵堂（1958）[116]

並非所有離開岩洞的齋姑都能如上述祥雲洞姚六妹、金剛洞梁秀珍、西天佛祖翁偉坤與陳純妹等人，在短時間內重建舊庵或另立新庵。普蓮庵創辦人李娥妹（1906-1996）輾轉於不同地方廟宇的遭遇，展現了另一種類型的齋姑「下山」

114 〈怡巴占新村宵禁五月 村民請政府解除禁令 宵禁期間曾發生特警姦案〉，《南洋商報》，1955 年 2 月 26 日，第 10 版。

115 佛靈堂創立於 1955 年。廖小菁，〈陳◯妹訪談紀錄〉，2023 年 9 月 24 日，於霹靂州怡保佛靈堂。

116 “A Barbed Wire Perimeter Fence, Relic of the Emergency,” (attached picture) in *Chinese New Villages in Malaya: A Community Study*, p. lxix.

故事。與 1950 年代緊急狀態才離開岩洞的齋姑們相較，李娥妹「下山」時間更早，路程卻更爲波折，從她 1939 年離開打捫熱水湖岩洞到 1959 年創立普蓮庵「法門大開」，此間過程歷經了 20 年：

> 李娥妹女士，……梅縣松口人，生於原籍，三歲即拜松口爪（瓜）頭王紫雲庵張四姑為師。二十歲南來，初到怡保熱水壺（湖）靈雲庵，[117] 乃隨張四姑習教。歷十四年後，自創福壽庵於兵如港，因日軍南進，致該庵損失殆盡。再主持打捫何仙姑廟九年，繼再望（萬）里望將軍爺廟主持七年，一九五九年創立怡保金寶路普蓮庵，基礎於焉奠定矣。……門下有徒子陳東雲等多人，法門大開，香火相當旺盛云。[118]

李娥妹來自梅縣松口，三歲（1908）時於松口紫雲庵拜師張四姑（生卒年不詳），[119] 二十歲（1925）來到馬來亞，在位於打捫熱水湖某岩洞的靈雲庵跟隨師父張四姑生活，直到三十四歲（1939）才離開山區自立門戶，於怡保鄰近的兵如港（Pasir Pinji）成立福壽庵。[120] 不過，李氏初次當家做主的福壽庵成立沒多久，即因 1940 年代初期日本軍事侵略馬來半島的行動而無法繼續經營。[121] 此後她輾轉於打捫何仙

117 即前文提到的打捫熱水湖。打捫鄰近怡保，廣義上也被視為怡保範圍。

118 〈李娥妹女士玉照暨事略〉，收入《嘉應故鄉談叢（第三集）》，頁 116。

119 〈李娥妹女士玉照暨事略〉中的傳主年齡均為虛歲。

120 兵如港位於怡保南面，緊鄰市中心，1930 年代即有華人聚落形成，1950 年緊急狀態時期成立兵如港華人新村，是霹靂州人口規模最大的新村。

121 1941 年 12 月下旬怡保遭受日軍強烈轟炸，28 日英軍全面撤守該市，近打諸埠相告淪陷。〈馬來霹靂省首邑怡保城昨陷落〉，《新聞報》

姑廟、萬里望（Menglembu）將軍廟擔任司祝，[122] 直到 1959 年緊急狀態尾聲，李氏才終於在五十三歲之齡，以張四姑的法號「普蓮」爲名於怡保創立自己的庵堂，[123] 「基礎於焉奠定矣」。

（二）進入市井塵寰：1960 年代的社會參與與轉型

無論是普蓮庵創堂齋姑李娥妹 1940 年代至 1950 年代的遭遇，或是前述 1930 年代梅縣西來庵齋姑亞保妹、亞蘭妹在積莪營水月宮的軼事，[124] 他們所共同體現的事實是：並非所有齋姑都能擁有自己的庵堂。如同打捫何仙姑廟與萬里望將軍廟在李娥妹生涯歷程中扮演的角色，霹靂各市鎮供奉各色民間神祇的華人廟宇，是未擁有或不隸屬特定庵堂的齋姑主要安身之地。事實上，從戰前一直到 1970 年代前後，對於沒有獨立「開庵」或「做庵」的齋姑群體而言，投標承包社區公共廟宇即當地俗稱「街坊廟」的經營權，[125] 或是

（上海），1941 年 12 月 30 日，第 3 版。

122 廖小菁，〈葉〇平、鍾〇賢、黃〇賢訪談紀錄〉，2016 年 8 月 29 日，於霹靂州萬里望嘉應五屬公會；廖小菁，〈潘〇生訪談紀錄〉，2023 年 9 月 29 日，於霹靂州怡保壩羅古廟。

123 廖小菁，〈丘〇緣訪談紀錄〉，2023 年 9 月 28 日，於霹靂州萬里望何仙姑古廟。

124 約翰，〈〔梅縣通訊〕借佛為名：西來庵之保蘭妹，曾到南洋賺錢〉，《青天》，期 273，頁 8。

125 19 世紀後期以來，霹靂州以華人移民為主體所開闢的中小型市鎮，大多數都存在一座由居民代表組成的理事會所管理的廟宇，俗稱「街坊廟」，相對於私人擁有產權與經營權的「私家廟」。「街坊廟」理事會一般不直接經手廟宇日常香火事務，而是採用年度承包制的方式，將相關經營事宜，發包給有意擔任管廟司祝的人士負責。參見廖小菁，〈「街坊辦事所」：神廟自治組織與英屬馬來亞華人地方社會（1897-1945）〉，收入黎志添編著，《華人廟宇與地方社會研究》（香

接手因故無人承繼或管理的廟宇，[126] 是她們賴以爲生的主要途徑：一來以廟爲家，可以解決住所的問題；二來能收穫相對穩定的香油錢收入；三是在社區精華地帶擁有營業據點，[127] 便利她們承接來自家戶與社區諸如打齋、建醮等宗教服務的業務委託。

李娥妹後半生「法門大開」的故事可以說明：積極參與各埠華人社區公共廟宇經營權的投標過程並成功進駐廟宇擔任司祝，[128] 是齋姑群體「進入」地方社區的捷徑，也能反饋成爲有利於她們生存的資源。1960 年代以後李氏將普蓮庵經營得風生水起，她以該庵爲事業基地，培育門徒，持續爲人打齋做佛事，同時承包霹靂州甚至檳城多處知名公共廟宇，分派徒眾前往經營。[129] 文獻上有關李氏「門下有徒子陳東雲等多人，法門大開」的描述與霹靂齋姑圈子迄今流傳

港：香港中文大學出版社，2025），頁 329-366。

[126] 例如：祥光庵梁玉台的徒孫李桃珍（1926- ），1950 年代從前任住持僧人之手接手管理金寶也南新村（Kampung Baru Jeram）觀音宮，而該廟亦是因畢利斯計畫之故從鄰近也南的壽仙岩移遷至此。溫科林編，《李桃珍八十壽慶剪影》（深圳：翠竹真面目影相，2006），未著頁碼。

[127] 多數「街坊廟」位於市鎮街場（市區），或至少是交通便利的位置。

[128] 多數地方公共廟宇都是透過公開招投、價高者得的方式擇選管廟司祝。蘇曼，〈「神」在怡保〉，《南洋商報》，1951 年 2 月 11 日，第 10 版；〈吡叻端洛埠何仙姑廟招投司祝啟事〉，《南洋商報》，1959 年 1 月 5 日，第 11 版。

[129] 廖小菁，〈丘〇輝、許〇梅訪談紀錄〉，2023 年 9 月 15 日，於霹靂州太平廣東會館；廖小菁，〈徐亞姑訪談紀錄〉，2023 年 9 月 19 日，於霹靂州華都牙也關帝古廟；廖小菁，〈周姨訪談紀錄〉，2023 年 9 月 26 日，於霹靂州沙叻觀音古廟；廖小菁，〈丘〇緣訪談紀錄〉，2023 年 9 月 28 日，於霹靂州萬里望何仙姑古廟；廖小菁，〈陳〇遠訪談紀錄〉，2023 年 9 月 29 日，於霹靂州華都牙也華人關帝古廟義山保管委員會。

的「標廟王」名號，[130] 可說是相互呼應。如此看來，從日占到緊急狀態長達十六年以各埠華人社區神廟爲家的歲月，此間與地方各界人士打交道的經驗以及積累的人脈，對娥妹來說並非全然沒有益處。

經營地方廟宇之外，參加民間社團以及響應佛教界活動，對於「下山」後的霹靂州齋姑而言，是擴大宣傳自家庵堂或廟宇、打響團隊名號的關鍵手段，亦是進一步擴大社會交往網絡的開始。緊急狀態完全落幕的 1960 年代，馬來亞成爲眞正獨立的國家，[131] 百業復甦，社會恢復生機，各色民間社團重拾活力蓬勃發展，對於彼時業已盡數離開山區進入各埠華人社區生活的齋姑群體而言，1960 年代可說是她們從「唐山」移居馬來亞以來，大方面向庵堂廟宇之外的世界、積極走入社會的黃金時代。

首先，贊助社團活動甚至是入會成爲正式會員，是當時小有基業的齋姑社群領導者擴展社會關係的共同選擇，特別是那些與她們存在地緣性聯帶與原鄉記憶牽繫的同鄉會館或方言群組織。由於絕大多數的「唐山客」香花齋姑皆來自舊稱「嘉應五屬」的梅州地區，與各埠嘉應州同鄉會館組織建立聯繫，幾乎是所有有志於打響所屬庵堂廟宇或自身名號的經營者必須跨出的第一步。1960 年代，會所位於怡保的霹靂嘉應會館基於聯繫鄉誼、強化社群認同與發展會務等需

---

130 廖小菁，〈周姨訪談紀錄〉，2023 年 9 月 26 日，於霹靂州沙叻觀音古廟；廖小菁，〈丘〇緣訪談紀錄〉，2023 年 9 月 28 日，於霹靂州萬里望何仙姑古廟。

131 馬來亞（馬來亞聯合邦〔Federation of Malaya, 1948-1963〕與新加坡）結合婆羅洲（Borneo）的砂勞越（Sarawak）與沙巴（Sabah），於 1963 年成立馬來西亞（Malaysia），1965 年新加坡脫離馬來西亞獨立。

求，號召「鄉親」共同參與的一系列行動，諸如：編纂介紹家鄉文史軼事和搜羅同鄉通訊資訊的《嘉應故鄉談叢》、[132] 擴大招收會員、改建會所等，過程中都可以見到各埠齋姑熱烈襄贊的身影，當時霹靂州最爲活躍的齋姑社群領頭人，幾乎都加入該會成爲註冊會員，而前述的祥雲洞庵主姚六妹、蓮花庵庵主鍾桂南、佛靈堂庵主陳純妹、普蓮庵庵主李娥妹等，更是陸續於 1966 年至 1968 年之間進一步成爲永久會員。[133] 在當時女性會員極爲稀少的嘉應會館，齋姑們踴躍入會的現象顯得特別鮮明。[134] 此外，由於梅州爲客語方言區，霹靂州規模最大的方言群組織——霹靂客屬公會當時致力推廣閩粵桂客屬地區特有的音樂戲曲文化——漢劇，亦有知名的庵堂主事者如祥雲洞庵主姚六妹、蓮花庵庵主鍾桂南、金剛洞第二任庵主謝賢妹（1911-1974）等參與其間不遺餘力。[135]

成爲佛教徒，更精準地說，成爲一般馬來亞華人大眾眼中與正統佛教僧院尼寺無甚區別的佛教團體，是諸多由香花齋姑主持的庵廟在 1960 年代另一個勉力發展的方向。霹靂州的齋姑主要來自梅州，在外界眼中都是操客語進行宗教儀式的「客家齋姑」，不過，在齋姑群體內部，即便大家彼此

132 〈泰馬港僑賢事略〉，收入《嘉應故鄉談叢（第三集）》，頁 116、121、138。

133 〈本館永遠會員一覽表〉，收入霹靂嘉應會館特刊編輯委員會編，《霹靂嘉應會館七十週年紀念暨新廈落成開幕特刊》（怡保：霹靂嘉應會館董事會，1974），頁 217、218、219。

134 即便是 1970 年代中期，霹靂嘉應會館當時雖已擁有 2000 名會員，還是面臨女性會員稀少以致無法成立婦女部的困境。〈會務概況〉，收入《霹靂嘉應會館七十週年紀念暨新廈落成開幕特刊》，頁 120。

135 〈聞人事略〉，收入《吡叻客屬公會漢劇部專集》，頁 121、125、129。

都是香花傳統的承繼者、互相來往走動的「庵親」，實際上存在著不同教門傳統的分劃：一是純粹的梅州香花，二是香花先天道，亦即吸納了梅州香花傳統的嶺南先天道支系。[136] 無論是本土梅州香花或是香花先天道，這兩派齋姑群體共同分享與實踐的香花儀軌，在華南原鄉本就是一種融合地域文化、度亡民俗與正信佛教的地方宗教傳統，是當地人普遍視之爲「拜佛」的實踐。[137] 然而，在馬來亞社會主流宗教的歸類上，香花齋姑無論是她們的香花傳統或是先天道傳承，歷來都處於妾身未明的曖昧狀態，而她們以打齋做佛事爲主

[136] 「香花先天道」為筆者自行界定的分類概念，指近代梅州本地香花傳統受到外來先天道傳教活動影響而衍生的一支先天道嶺南法脈支系，以梅縣松口齋姑李祥雲（按：金剛洞首任庵主梁秀珍之師）為主要領頭人，李氏也是 20 世紀前期帶領梅州齋姑下南洋的先行者之一。有關李祥雲一系齋姑源流，參見蘇慧娟，〈先天道在南洋的傳播〉，頁 38-48、71-91；關於近代嶺南先天道發展歷史與其他無涉香花傳統的南洋先天道齋姑社群研究，參見游子安、志賀市子，《道妙鸞通：扶乩與香港社會（上）》（香港：香港三聯書店，2021），頁 51-69；蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐〉，《華人宗教研究》，期 11，頁 37-100；蘇芸若，〈獅城善女人——19 世紀以來的新加坡齋姑社群〉，《近代中國婦女史研究》，期 35，頁 121-181；Marjorie Topley, “Chinese Women’s Vegetarian Houses in Singapore,” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 27:1, pp. 51-67；Marjorie Topley, “The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26:2, pp. 362-392.

[137] 香花齋姑之間相當清楚彼此師承源頭與所屬宗教傳統的異同。當代非先天道脈絡的香花齋姑往往自詡為「真正的佛教」，稱對方是「老母教」（按：先天道崇奉無生老母、瑤池金母），而某些香花先天道齋姑雖以佛教徒自居，卻也不諱言自己是「老母教」。廖小菁，〈陳〇妹、劉〇玲訪談紀錄〉，2023 年 4 月 26 日，於霹靂州怡保佛靈堂；廖小菁，〈丘〇緣訪談紀錄〉，2023 年 9 月 28 日，於霹靂州萬里望何仙姑廟；蘇慧娟，〈先天道在南洋的傳播〉，頁 137-138、177。

要營生方式，更是常遭受主流媒體反迷信話語的批判與以正信自居的佛教界人士的攻擊。[138] 面對上述困境，馬來亞佛教會的成立對於齋姑社群而言或是關鍵轉機。1959 年，馬來亞佛教會（按：馬來西亞佛教總會前身）成立於地理位置與霹靂州一衣帶水的檳城，爲馬來亞史上第一個政府正式核准註冊的非地方性佛教機構，此前華人社會廣義上與佛教信仰相關的活動和組織團體，包括香花齋姑群體在內，自此有一清晰的策略性依附方向以及歸屬自身宗教認同的制度性標的。

1960 年代，新馬一帶以佛教爲名成立的民間社團組織如雨後春筍出現，傳統佛教叢林亦展現了蓬勃發展的姿態，在當時各色佛教組織與寺院發起的大小活動中，向來未被主流佛教界認可的香花齋姑群體並沒有置身事外，反而是不落人後、踴躍響應。1962 年，霹靂州佛教團體聯合舉辦首次慶祝衛塞節（Hari Wesak）的花車遊行，[139] 當時該州密集如星的各種華人社團未見積極迴響，卻已有齋姑社群一馬當先認捐該活動；[140] 第二年該活動以比賽形式擴大舉辦，各家齋姑庵廟共同籌資出力組成「佛堂齋姊聯合花車」隊積極參賽，最終雖只獲得主辦單位頒發的安慰獎，但此舉無疑是在北馬

138 〈空門曉蒼蒼・弱女愁綿綿 暮鼓晨鐘何猶豫 木魚聲中徒徬徨〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 3 日，第 12 版；〈迷信是佛教的絆腳石——與迷惑小姐商榷她的職業問題〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 22 日，第 12 版。

139 1962 年在馬來亞佛界會推動下，衛塞日（Wesak／Vesakh）（按：陽曆 5 月月圓日，南傳佛教認為釋迦牟尼佛於該日出生、證道與涅槃）成功成為馬來亞聯合邦的公眾假日。

140 〈吡佛教團體主辦衛塞日花車遊行〉，《南洋商報》，1962 年 4 月 15 日，第 10 版。

佛教界與霹靂華人社會拋出了一個華麗的出場式。[141] 同樣是 1963 年，怡保著名禪林三寶洞的開山祖師清心法師（1882-1963）圓寂，[142] 霹靂州當時較具規模的齋姑社群如祥雲洞、金剛洞、祥光庵、慈雲庵、[143] 普蓮庵、佛靈堂、萬里望何仙姑廟等，[144] 日以繼夜戮力協辦喪儀並義務舉行超薦法會，這些「齋姊」主持的庵堂或神廟的「佛教團體」身分，在這場備受各界矚目的馬來亞著名高僧治喪過程中得到初步肯認，[145] 並在日後持續參與佛教總會與各地佛教機構的實踐中進一步確立。[146]

141 〈吡慶衛塞節委員會頒獎予花車裝璜優勝者〉，《星洲日報》，1963 年 5 月 14 日，第 10 版。

142 清心法師俗姓黎，原籍中國廣西省桂平縣，其生平參見陳愛梅、杜忠全主編，《南洋華蹤：馬來西亞霹靂怡保岩洞廟宇史錄與傳說》，頁 49-51。

143 慈雲庵位於怡保西南 3 英里處的萬里望，為梅縣齋姑溫秀英（生卒年不詳）於 1928 年前後創立。

144 當時萬里望何仙姑廟住持李富雲（1910-1983），為普蓮庵住持李娥妹的師姪。

145 〈怡三寶洞清心老和尚圓寂 遺體定明日火葬 門徒昨再節約喪費貳百 捐助馬佛教會作慈善金〉，《星洲日報》，1963 年 7 月 16 日，第 10 版；〈怡三寶洞主清心老和尚 遺體昨下午火葬 佛教團體前往致祭者甚衆〉，《星洲日報》，1963 年 7 月 18 日，第 10 版。

146 〈八打靈觀音亭週末舉行開光 恭請許啓謨部長剪綵並聘粵劇團公演申慶〉，《南洋商報》，1967 年 7 月 19 日，第 6 版；〈馬來西亞佛教總會所暨檳城佛教義學校舍碑記・馬來西亞佛教總會籌建會所徵信錄（碑）〉（1974），檳城馬來西亞佛教總會藏。

三、去留之間：馬來亞本土新生代齋姑的職涯選擇

> 此種職業有無幸福可言？幸福是自己找的，那麼應該怎樣尋覓呢？
>
> 「迷惑小姐」（1960）[147]

將「唐山客」香花齋姑的華南原鄉與馬來亞移居地經歷緊密聯繫起來的近代「華南—南洋」人員、資本、物質、文化雙向交流網絡，自 1949 年中華人民共和國成立後，在政治層面上中斷，兩地人員無法像此前自由遷徙與交往的隔絕態勢，在隨之而來的馬來亞緊急狀態和全球軍事冷戰局勢下更爲鮮明。1950 年代以降，馬來亞各地香花齋姑社群的初代奠基者逐漸邁入中老齡，鮮少再有「唐山」來的新成員加入此一特殊行業群體。由於青春年少的女性儀式專家向來廣受市場青睞，是打齋等各類佛事施演工作的主要擔綱者，此番變化意味齋姑社群新血的養成與培育工作，自此將聚焦馬來亞當地出生的女童。

民國之前，梅州當地進入庵廟生活的成年女性縱使不剃髮不著僧衣，慣例上也必須遵守獨身、守庵（誓守庵門）的原則。民國以來，這類女性修行者群體在住持庵廟、進行日常禪門佛事外，多數走上了「吃香花飯」的道路：傳習香花、以進入齋主家中施作香花度亡儀式爲主要經濟來源。[148] 以

147 〈空門曉蒼蒼・弱女愁綿綿 暮鼓晨鐘何猶豫 木魚聲中徒徬徨〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 3 日，第 12 版。

148 王馗，《佛教香花：歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》，頁 64、197-205。

特定庵廟爲共同生活的場域、以單身女性爲成員主體所形成的齋姑社群，其社群的建立、維繫與承傳，主要建立在收養與師承關係的基礎上。除了成年後才自願「住庵」甚至「出家」者，較年長的齋姑身兼養母與師父角色，收養幼女並在撫育過程中傳授佛門修行功課與「做香花」的技能，是常見的培養社群新血模式。20 世紀中期的馬來亞，與 1949 年之前齋姑在梅州原鄉與南渡早期的實踐相較，[149] 由於少有成年後才新加入的成員，共同生活於某一庵廟的齋姑團體無論人口規模大小，主要都是以收養關係爲核心並附加以師承關係而組織起來的擬制家庭，收養的對象大多是當地出生的華裔女童，來源無外乎家長送養、認養棄嬰或孤兒等。

（一）庵廟之內或之外：生活形態、婚姻與經濟

庵廟收養女童的目的無非是爲了培養社群新一代的勞動力以及傳承者，然而，1950 年代前後成長於馬來亞的「齋妹」，生活環境與經歷皆迥異於年長的「唐山客」齋姑，日後的發展往往未必盡如她們的「師伯」或「師公」所願——延續師門法脈，[150] 無論是長留自家庵廟或「開枝散業」另

[149] 1950 年代之前，梅州齋姑很多是「半途出家」，成年之後才入行。以 1920 年代為例，梅縣松口的齋姑一半是年幼時被送至庵廟扶養，一半是成年女性自願從事。李愛貞，〈松口婦女的狀況〉，《上海婦女雜誌》（上海），卷 14 期 1（1928 年 1 月），頁 63；廖小菁，〈黃〇碧訪談紀錄〉，2023 年 9 月 16 日，於霹靂州竹芭新村祥靜庵；廖小菁，〈勝〇師父訪談紀錄〉，於霹靂州巴占新村西天佛祖，2023 年 9 月 27 日。

[150] 香花齋姑稱自己的師父為「師伯」或「亞（阿）伯」。歷代直系師承稱謂由低輩到高輩分別是：「師伯／亞伯」→「師公／亞公」→「師太／亞太」→「太太」→「婆太／亞婆」。廖小菁，〈吳〇涵訪談紀

創新庵。在大多數齋姑社群中，從小生活於庵廟的齋妹成年之後可以決定是否繼續留在庵門中生活，庵主或師父雖未必會積極支持她們「封齋」（按：結束庵堂生活）的決定，實際上也很難強留。[151] 即便如此，在 1950 年代與 1960 年代，年輕齋姑因故被迫或自主離開庵堂的事例，卻常常見諸報章。以下例子足以顯示齋姑社群爲一動見觀瞻的群體，常成爲媒體獵奇的焦點；另一方面也說明，年輕成員離開社群的決定無論是主動或被迫而爲，大致可歸結爲生活型態、婚姻、經濟問題上的不同想法與選擇。

首先是生活型態。1952 年檳城發生史上首宗「女尼被控虐待女弟子」案件，被告郭亞珍爲一名自稱奉行「三寶教」的廣東籍齋姑。彼時郭氏的十三歲徒弟吳桂蘭因不堪體罰逃出郭氏主持的庵堂，在保良局的庇護下，於當地法庭公開控訴郭氏責罰她的經過，並細陳幼時被母親送入庵堂後的經歷：

> 那時，她記得年紀只有四、五歲，她的母親把她交給被告做為契女，同時認被告做師傅（父）。……她今日在堂上說她日常的生活：早上六時半起身，洗盥後念經，旋打掃地板，而每日需要為七個人燒飯。她說：每當她不會念經時，被告便以籐鞭打她。本年四月十六日下午，被告教她念經而她不會念時，被告便用呈堂的籐條鞭她，這一次□太痛苦了，她被毒打後，見

錄〉，2023 年 9 月 23 日，於霹靂州拱橋新村祥光庵；廖小菁，〈壽〇師父訪談紀錄〉，2023 年 9 月 25 日，於霹靂州怡保金剛洞。

151 廖小菁，〈葉〇平、鍾〇賢、黃〇賢訪談紀錄〉，2016 年 8 月 29 日，於霹靂州萬里望嘉應五屬公會；廖小菁，〈黃〇碧訪談紀錄〉，2023 年 9 月 16 日，於霹靂州竹芭新村祥靜庵。

> 被告到沖涼房（浴室）沖涼時，便偷偷逃出了齋姑房。[152]

吳桂蘭幼齡時期被郭亞珍收爲「契女」（按：義女）與門徒，撫養於庵堂並授之以「念經」即做佛事相關技能，這是近代華南與南洋女性儀式專家十分常見的養成模式。[153] 除了幼女原生家庭與庵廟之間雙方合意「過契」建立收養關係，另一種常見的方式是收養孤兒：

> 在廟裡，見到的是堂皇的佈置，……一邊還有三、五個沒父母的女孤兒在抹地板。這些孤兒據説是堂主買來的。她們從小就在庵堂裏生活，替庵堂工作，就像做家務那般瑣碎。一些還被老齋姑訓練唸經，以備將來有人辦喪事時派派用場的。[154]

無論最初是哪一種方式進入庵廟，進入學齡期的「齋妹」除了上學，[155] 分擔家務、接受操演佛事的專業訓練，十來歲就開始被安排出門爲俗家民眾打齋，[156] 皆是她們的日

---

152 〈檳城粵籍齋姑郭亞珍 因虐待女弟子判罰 吳桂蘭在法庭供述被虐待經過〉，《星洲日報》，1952 年 7 月 28 日，第 7 版。

153 何滿子，〈契仔〉，《廣州民國日報》，1925 年 7 月 27 日，第 4 版；廖小菁，〈陳〇妹、劉〇玲訪談紀錄〉，2023 年 4 月 26 日，於霹靂州怡保佛靈堂。

154 初習，〈廟裡工作的一天〉，《星洲日報》，1971 年 6 月 15 日，第 23 版。

155 20 世紀中期前後在馬來亞長大的齋姑，幾乎都有接受過小學基礎教育。廖小菁，〈李太、李〇禧訪談紀錄〉，2023 年 4 月 23 日，於霹靂州萬里望慈雲庵；廖小菁，〈吳〇涵訪談紀錄〉，2023 年 9 月 23 日，於霹靂州拱橋新村祥光庵。

156 藍海雲，〈一個齋妹的淚語心聲〉，《新明日報》，1976 年 12 月 28 日，第 8 版；廖小菁，〈吳〇涵訪談紀錄〉，2023 年 9 月 23 日，於霹靂州拱橋新村祥光庵。

常。不過，霹靂州金寶埠（Kampar）也南新村（Kampung Jeram）觀音宮年輕齋姑張仁旺的失蹤事件說明：以庵廟爲家的特殊成長環境、嚴格的管教與職業訓練，對於當時齋姑群體內部普遍受過新式教育的年輕世代而言，未必都是可以長久泰然處之的生活型態，特別是身處較此前有更多元工作機會的時代。1964 年 5 月，也南新村一名十八歲華人少女張仁旺離家後不知所蹤，驚動新村地方議會報警甚至登報協尋。張仁旺出身當地知名廟宇觀音宮，該廟主持人爲前文曾提及的齋姑李桃珍（1926-）。張氏失蹤將近半個月後，主動投書報社說明身世與離家原委：

> 張仁旺女士在她致本報函中指出：她自小便被父母親送到金寶也南新村觀音廟，由李桃珍師伯撫養成人。她說，她對師伯養育之恩不會忘記，假如有一天能回新村時，將會特地去拜謝師伯的。
>
> 她說，廟堂裡的生活和規律是相當嚴格和限制的。由於她向來過不慣廟裡的單調生活，積悶在心頭，幾次想偷偷離開廟堂到外面工作，但結果都沒有達到目的。
>
> 在一個恰巧的機會，她遇到一位來自新加坡的朋友，一談之下，便打定主意，離開了這個地方。……目前她在新加坡找到了工作，生活也稍能維持。她表示靠著自己的勞力來過活，總比在廟堂裡過著苦悶的生活來得好。……最後，她再度聲明，她之所以要離開廟堂，是因為要擺脫苦悶的生活，以求自立。[157]

---

[157] 〈金寶少女張仁旺失踪謎已破 寫一公開信請本報發表 因不慣廟堂苦悶生活赴新加坡找到了工作〉，《南洋商報》，1964 年 6 月 14 日，第 12 版。

一心「擺脫苦悶的生活，以求自立」的張仁旺，從新加坡友人那裡獲得其他謀生管道的訊息後，毅然離開了自小生長的觀音宮。與張仁旺這類不喜歡廟堂單調生活、欲追求自由自立的想法相較，另一種想脫離庵廟生活的典型動機，是對於婚姻生活的嚮往。同樣是 1960 年代，另一樁轟動一時的齋姑失蹤案件發生於 1965 年 3 月，背景是金寶西南方的美羅埠（Bidor），當事人黃素婷年方十六，由於年輕貌美，加上剛標得該埠「街坊廟」太上老君廟的司祝經營權，該事件成爲地方居民熱議的話題：

> 此名齋姑黃素婷，於今年標得美羅太上老君廟香火權，一行三人，渠為最年輕，由怡保搬來美羅，居住廟堂，渠保護人（撫養者）齋姊於今日受記者訪問時稱，素婷今年方十六歲，在本月初一日前往朱毛打齋，而初二日公（功）德完畢而宣告失蹤，渠等焦急萬分，前往各庵廟尋蹤，而不得要領，而渠方向警方報案。
>
> 渠呼籲素婷立即返回美羅商量，而渠要結婚，渠等沒有理由反對，最怕被人引誘而墜落。渠呼籲看在渠等十幾年養育之恩，回廟團聚，協商渠的前程。[158]

黃素婷與另外兩名年齡較長的齋姑，是一個以地方公共廟宇爲據點的小規模齋姑團體，其中包括收養黃氏的師父，她們呈現了沒有自己庵廟的香花齋姑常見的營生模式：投標地方公廟經營權成爲管廟司祝，以得標的廟宇爲家，在打理廟務之餘也爲一般民眾提供至家中進行功德法事的服務。這起失蹤案在黃氏前往外埠打齋的過程中發生，然而根據黃氏收養人的說法推斷，眞正的導火線是黃素婷動了結婚的念頭，在

[158] 〈美羅齋姑黃素婷失蹤〉，《星洲日報》，1965 年 3 月 9 日，第 8 版。

該議題上與另外兩名齋姑意見相左，她的失蹤可能是刻意挑選能正當出門的時機蓄意爲之。

婚姻是年輕齋姑決定離開庵廟的最常見理由。承襲原鄉梅州傳統，以庵廟爲家共營團體生活的齋姑社群，成員原則上不能存在婚姻關係，一旦結婚就必須搬離庵廟，且不能再爲人打齋做儀式。[159] 易言之，正值適婚年齡的齋姑選擇進入婚姻，對於庵廟的主持人同時也是齋姑團體的當家者而言，是核心勞動力的損失；對於當事人自身來說，此舉不僅意謂要離開形同原生家庭的庵廟社群與淡出同業群體，更要面臨轉換工作職涯的挑戰。事實上，經濟因素與婚姻問題一樣，對於年輕齋姑來說，往往也是決定去留的關鍵考量，原因是至遲不晚於戰後，女性儀式專家在 20 世紀中期馬來亞華人女性就業市場上，相較於其他職業類別，是穩定性與收入水平皆具明顯優勢的選項：

> 婦女職業在星洲（Singapore）的近況，這些問題說起來話長，簡括的可分為（一）有專門技能的，（二）普通的，（三）非正常的，（四）特殊的四大類。有專門技能的有記者、教師、醫生、看護婦、接生婦、打字員、排字工人、機器工人、女優、舞女、歌女、理髮及電髮、梳髻婆、電影演員、歌舞女、裁縫及縫紉、工廠技工、電話接線生、巫婆、女仵工等。其屬於普通職業的有店員、傭婦、女招待、小販、粗工、工廠女工、媒人、大衿姊（即閩南之送嫁姆）。**其屬於非正常一類則有尼姑、齋姑**、職業乞丐等。特殊的

159 在 21 世紀的大馬，由於齋姑社群漸趨萎縮，傳統上已婚者不能打齋的原則已出現變化。

則為暗娼、交際花等，不下三十多種。……**至於尼姑、齋姑、巫婆等**，都是導入迷信之事業，其間雖有看破紅塵與世俗隔離得頗遠，但亦有以此為職業的，在守舊與迷信籠罩下的星洲華僑社會，這類的職業，至今尚保持得牢不可破，亦是地方環境使然，殊非為怪，**她們的職業穩健而安定，似較有等職業佔著優勝。**[160]

自戰後直到香花齋姑群體最爲活躍的 1960 年代前後，新馬華文報章出現的財物搶劫和詐騙案件報導中，常見經營庵廟的齋姑作爲當事受害者牽涉其中，此現象所間接展現的，正是這類女性儀式專家群體容易引起旁人側目覬覦的經濟條件。[161] 呼應前述，1970 年代普通齋姑庵堂在一般外界民眾眼中的「現代化」光鮮樣貌，足以說明打齋帶來的優裕物質生活，是某些成年後的「齋妹」仍選擇留下的重要原因：

在廟裡，見到的是堂皇的佈置，幾尊「正襟危坐」的佛像「殺氣騰騰」的。此外，光滑發亮的地板上放置著電視機，大廳和各個房間都備有齊全的沙發傢具，串串的珠簾懸掛在門間。我覺得如今唸佛的人也沒前些時候那般古板，竟也學會「時髦」，把廟堂「現代」化了。……別以爲唸經拜佛是善事，喪家請去打齋的一晚上起碼一百幾十，到底是講錢爲先。不然，那堂

160 〈婦女們的職業〉，《南洋商報》，1948 年 11 月 9 日，第 5 版。

161 〈妙齡齋姑突被槍刼 法官謂齋姑置金飾未免太奢侈〉，《南洋商報》，1946 年 9 月 14 日，第 9 版；〈亞羅士打附近十間店神廟 遭三匪徒洗刼 齋姑姚羅娣受傷頗重〉，《南洋商報》，1955 年 10 月 21 日，第 10 版；〈梹發現騙術新花樣 藉詞廟堂須註冊 向齋姑和尚騙財〉，《星洲日報》，1959 年 2 月 11 日，第 12 版；〈怡上週五日中五宗刼案 四匪脅刼觀音廟齋姑 掠去首飾現款共三千餘元警方籲市民協助供給情報〉，《南洋商報》，1961 年 6 月 5 日，第 10 版。

> 皇得有如「宮殿」般的廟宇，一切的傢具佈置從何而來？[162]

> 裡面看去，屋子似洋樓，裏面應有盡有，汽車、電話、冰櫥、電視、沙發、水床、地板又是漂漂亮亮的磨石，顯出「現代化」的齋堂富裕氣象，住在裡面的齋姐齋妹，不愁吃，不愁穿，誰又不會暗暗羨慕呢？[163]

（二）迷惑小姐的迷惑：社會評價與行業認同

庵堂生活型態、婚姻、行業收入水平之外，社會觀感往往也是形塑年輕齋姑自身職業認同的重要因素，影響她們去留的選擇。1960 年代伊始，一位聲稱自小成長於庵堂的二十來歲年輕齋姑化名「迷惑」投書《星洲日報》，提出她個人對於齋姑以爲人打齋作爲一種職業所抱持的立場以及思索，報社編輯不僅全文刊錄來信，並進一步針對「迷惑」（以下稱「迷惑小姐」）信中所言做出回覆。報導刊登之後引發熱烈迴響，一位以虔誠佛教徒自居的讀者「杏華」投書報社，與迷惑小姐進行了一場關於齋姑職業問題的紙上對話。一開始，迷惑小姐是這麼介紹自己和所屬行業的：

> 妹自幼生長於庵堂，在這恬靜安詳的小天地中已渡過漫長的二十個年頭，說清楚一點，妹是個發育成長的齋姑了，性格和思想都和常人頗有相當的距離，我的工作是替死者親屬做法事（打齋），幹這種職業的人常被人列為社會國家的寄生蟲。

162 初習，〈廟裡工作的一天〉，《星洲日報》，1971 年 6 月 15 日，第 23 版。

163 藍海雲，〈一個齋妹的淚語心聲〉，《新明日報》，1976 年 12 月 28 日，第 8 版。

> 我個人則不同意這樣說法，這簡直是對我們姊妹的一種侮辱！
>
> 凡一種職業，以自己底勞力換取衣食住行和一切生活費用，照理是可貴的，那麼，這種職業又何嘗是社會國家的寄生蟲？只有那飽食終日，閒蕩無事及以少數人的快樂建築在大多數人的痛苦上，才是世界上最可恥、最卑賤的人呢！而且，何況職業無分貴賤呢！追根究源，所以有此職業的產生，是基於社會人士為了表示對死者親切的哀悼和祭祀而有此需要，且是華人的風俗習慣。[164]

迷惑小姐很清楚知道，庵堂「恬靜安詳的小天地」其實迥異於一般人的成長環境，導致自己「性格和思想都和常人頗有相當的距離」，她也深知爲喪家打齋這門工作常爲人詬病爲「社會國家的寄生蟲」，對此等看法，她提出自食其力的說法予以反擊，認爲職業無分貴賤，況且該行業是因應華人特有的喪葬風俗與需求而產生。

然而，在看似堅定的立場下，迷惑小姐仍渴望更多一些了解社會對自己職業的看法，「妹不是爲此種職業與爲自己辯護，而是想知道今日的人對此種職業抱何種態度」，也對於這樣的工作能否帶來幸福人生有所迷惘，因此主動透過投書媒體提出諸多問題，謀求報社的「編輯先生」爲其分析解惑，「要看大眾對此問題的意見如何而判定它的好與壞」：

> （一）照此情形此種職業有無幸福可言？
>
> （二）幸福是自己找的，那麼應該怎樣尋覓呢？

---

164 〈空門曉蒼蒼·弱女愁綿綿 暮鼓晨鐘何猶豫 木魚聲中徒徬徨〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 3 日，第 12 版。

（三）此種職業有無「替人服務，為公眾及社會謀福利」的可能？

（四）世上到底有無鬼神？

（五）以妹底膚淺的智識，處於太空時代，定會跟不上社會潮流而被淘汰，故此，為了彌補不幸，妹打算買一架收音機及定（訂）一份報紙，請問：

（A）他們會搬弄是非，作為茶餘飯後的閒談嗎？

（B）對妹有無害處（失卻別人的信任及尊敬而言）？

（C）如何制止嘲笑及預防是非的繼續滋長？

（D）他們這樣做法對否？

（六）終身不結婚，可有幸福？

（七）結婚後又有何幸福？[165]

迷惑小姐的提問，展現了馬來亞新一代齋姑對於自身職業意義積極探問的姿態，議題含括有神與無神的信仰思辨、職業社會角色定位、新知識的學習方式以及齋姑行業本質上的門檻——獨身問題等，這些疑問的核心關懷，始終環繞目前職涯與未來人生幸福之途能否相契相成。值得一提的是，迷惑小姐表達自己想透過閱讀報紙與收聽廣播吸收新知，但又擔心惹人非議，此番憂慮相當程度反映齋姑群體的行爲舉止、生活方式即便一如常人，只要出現丁點舉措有違大眾對於她們宗教修行者身分的傳統人設——吃齋唸佛、長伴木魚青

165 〈空門曉蒼蒼・弱女愁綿綿 暮鼓晨鐘何猶豫 木魚聲中徒徬徨〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 3 日，第 12 版。

燈，很容易就成爲外人議論的對象。

報社編輯在回覆迷惑小姐的問題時指出：當時馬來亞諸多佛教齋堂尼庵中，的確存在不少和她同樣身分的齋姑，專門倚靠爲民眾做法事以追薦亡靈或修來世之福的行業爲生，然而此前卻未曾有人對此一行業的意義和社會價值提出公開討論。這位「編輯先生」逐一剖析迷惑小姐提出的職業與人生問題，出於無神論的立場，其基本主張是宗教儀式行爲至多只應視爲一種信仰，而非將它們作爲謀生手段，特別是像迷惑小姐這樣的「青年人」，不應將人生孤擲在無具體價值的廟堂生活與工作上：

> 依照我的看法，你必須改變你的生活路向，把禮佛當做這種信仰即可，而不倚藉佛事謀生，在社會的其他職業部門找尋適合你的能力而工作，生活才更有意義。如果長遠寄跡佛門，以木魚青燈渡生，殊非一個「青年人」應有的生活態度。因為人生不能單獨地把它孤立在廟堂裏，做一些虛幻漂渺的工作，而應該把它納入社會生產組織中上去不致落空。[166]

關於婚姻問題，「編輯先生」與社會主流看法一致，認爲一輩子獨身有違人之天性，並無幸福可言，而合理的婚姻可帶來幸福的家庭生活與天倫之樂。

相較於報社編輯尚稱共情的理解與循循善誘，以「不折不扣的虔誠佛教徒」自謂的讀者「杏華」，對於齋姑群體賴以生存的方式則是大肆批判，認爲多數打齋法事已演變成有心人賺錢的工具，是「不合佛制」的「欺世邪行」：

---

166 〈空門曉蒼蒼·弱女愁綿綿 暮鼓晨鐘何猶豫 木魚聲中徒徬徨〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 3 日，第 12 版。

> 打齋超度的法事，多數演變成不合佛制的欺世邪行，所謂：劈地獄呀、破血湖呀、過天橋呀、還壽錢呀、償冥債呀、放河燈呀、拜藥樹呀、走花圈呀，以及燒金銀箔、冥紙、冥錢、冥衣、帽、鞋、襪、洋樓、汽車等，五花八門，無奇不有。這種種怪現象，本不是佛教原有的產品，乃是別有居心者為了賺錢的巧設。說來真夠痛心，一般社會人士，不明個中曲直，誤解是做法事，薦亡靈，大做特做，無非枉費錢財，徒勞人力，生者不蒙其利，死者難沾其恩。[167]

在杏華眼中，以打齋爲業的齋姑所從事的是「向鬼窟裡做活計」、「向棺材前討生存」的落伍行當，更有甚者，當時星馬老一輩齋姑培養社群新血的常見方式，不僅有控制孩童思想與行動自由之虞，同時也葬送了她們長成之後進一步融入社會的前景與人生：

> 當前星馬一帶的齋堂，據我所知，能依如來教真修實學之士，固不乏人，而不明佛理為了生活遁跡庵門的也大有人在。齋堂養著的一些孩子，老齋姑們不是以慈愛的心情來撫育成人，而是用金錢把別人的骨肉拉在自己膝下，作為承繼煙火娛樂晚景的工具。可憐的孩子們，得不到良好的家庭教育，復沒有求學的機會，思想受到控制，行動失去自由，生活習慣似乎與這世界脫離了關係，等到她們長大了，要想投向社會，獻身工作，什麼都感到陌生，什麼都感到茫然，在謀生無術的威脅下，就只好在齋堂中過其渾沌無聞

167 杏華，〈迷信是佛教的絆腳石——與迷惑小姐商榷她的職業問題〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 22 日，第 12 版。

的一生了。[168]

杏華呼應「編輯先生」不應以佛事爲業的主張，認爲信仰佛教未必要棲身庵院或出家做僧尼，社會各階層都可以信佛修持，重要的是不將佛事作爲一種職業。他更進一步告誡迷惑小姐，萬不可再戀棧打齋此一既不符佛教教義又飽受社會歧視的職業，應趁早另謀他途，「跳出迷信的深坑」，爲佛教與社會「做一番新的事業」：

> 齋姑以打齋爲職業，既不見傳於佛經祖語，又不見容於社會而受歧視，既無益於人，且有損於世，凡是有血性有自尊心的佛教青年，何苦向鬼窟裏作活計，向棺材前討生存，自甘落伍。我要勸你及所有仍徬徨在十字路口的青年姐妹們，及時振奮，早日甦醒，跳出迷信的深坑，以智慧的頭腦，用靈活的雙手，去為佛教為社會做一番新的事業。[169]

迷惑小姐、《星洲日報》編輯以及佛教徒讀者杏華三方的精彩對話，後續沒有出現進一步的發展，我們無法得知「編輯先生」和杏華的反饋是否讓迷惑小姐想通了她的幸福之路應該如何前行，是繼續留在庵堂抑或離開，是選擇進入婚姻、維持獨身或是其他。不過，透過這場發生於 1960 年代初始的對話，或可窺見當時馬來亞華人主流社會知識份子和某些佛教界人士對於迷惑小姐這類以打齋爲業的女性儀式專家所懷抱的典型成見或態度：其一，她們的職業內容爲無用迷信，無益於國家社會；其二，佛教只能作爲一種宗教信

168 杏華，〈迷信是佛教的絆腳石——與迷惑小姐商榷她的職業問題〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 22 日，第 12 版。

169 杏華，〈迷信是佛教的絆腳石——與迷惑小姐商榷她的職業問題〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 22 日，第 12 版。

仰，人們不應倚藉佛事謀生；其三，打齋超度不合佛制，往往淪爲有心人賺錢的手段；其四，青燈古佛、棲身庵院，並非像迷惑小姐這般年紀的年輕人應該選擇的生涯與職涯道路。我們可以想見，無論是公眾媒體報導或是實際社區生活之中，這些標榜進步、科學與正信的輿論與評價，相當程度都會成爲齋姑群體各世代成員無法逃避的挑戰，不僅是「徬徨在十字路口」的青年齋姑，[170] 也包括多數以堅守庵廟爲志的「唐山客」齋姑們，前述 1960 年代霹靂州眾家齋姑庵廟主事者積極「成爲佛教徒」的各種嘗試，即是這個脈絡下必須有所作爲的因應與實踐。

結論

在留下與離開之間，金寶觀音宮張仁旺與美羅太上老君廟黃素婷毅然出走，告別了日復一日暮鼓晨鐘、走家串戶做佛事的庵廟生活；至於反覆思索己身職業定位與幸福人生眞諦的「迷惑小姐」，則未知其投書當下所謂「恬靜安詳的小天地」，日後是否還會是她甘願留駐的依歸。如同張仁旺與黃素婷，20 世紀中期以後，諸多馬來亞新生代齋姑在韶華之際選擇了庵廟之外的歸宿，別異於唐山客齋姑大多終老於斯。即便如此，像下述怡保佛靈堂第二代住持陳女士這般，以終身未有婚嫁姿態延續先輩「清淨祀神」實踐者，亦所在多有。

陳女士 1940 年出生於怡保近郊，她與「迷惑小姐」成

170 杏華，〈迷信是佛教的絆腳石——與迷惑小姐商榷她的職業問題〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 22 日，第 12 版。

長的時空背景相仿，是二戰前後出生於馬來亞的香花儀式專家。陳女士十四歲離開原生家庭，爲母親舊識齋姑陳純妹收養並拜其爲師，住進巴占新村西天佛祖庵堂學做佛事。如前文所述，1954 年至 1955 年巴占新村宵禁事件後，純妹另於怡保西湖園創立佛靈堂，陳女士在十八歲成年時也隨之移居該處。全盛時期的佛靈堂在純妹的主持下名聞一方，堂中大小年紀的「齋姊」、「齋妹」有二十來位之眾。在佛靈堂「帶髮修行」的數十載歲月中，陳女士的師兄弟（按：齋姑社群中隸屬相同師承的同輩成員）以及她自身收養的徒子徒孫們，陸續因結婚、求學或其他因素離開，亦師亦母的純妹也在 2014 年離世，陳女士卻始終堅持獨身並留在庵堂生活。除卻青壯時期外出承攬紅、白佛事以及陪伴師父、師公（西天佛祖創辦人翁偉坤）出門旅遊之外，陳女士未曾間斷每日凌晨與傍晚 4 時禮佛誦經的早晚課。如今已屆高齡的她不再承攬外界的功德法會，卻依舊每日認眞打理廟堂門面，殷勤款待來訪善信；閒話家常之餘，也針對他們日常生活遭遇的種種疑難，在宗教層次提供解決之道。被問道何以選擇了一條不同於諸多同輩師兄弟的道路，陳女士淡然表示，佛靈堂是師父留下的，「廟沒有人看不可以」（廟必須要有人看守）。[171]

陳女士迄今逾一甲子的廟堂生活，承繼了 20 世紀中期之前梅州女性香花儀式宗教師的「守庵」傳統，是近代以來多數選擇留守庵廟的各世代馬來亞香花齋姑縮影。然而，她們並非如某些論者所謂，是「孤立在廟堂裏，做一些虛幻漂

---

171 廖小菁，〈陳〇妹訪談紀錄〉，2023 年 4 月 26 日，於霹靂州怡保佛靈堂。

渺的工作」。[172] 留守庵廟的齋姑以「出家」自謂其不入婚嫁之途、不染紅塵的宗教實踐，實際上，她們據以爲生所操持的各色儀式活動，如：「許／還福」、[173] 「拜姻緣」、「斬桃花」、「許／還六甲福」等，無一不是呼應俗家民眾對於運途、事業、姻緣、子息等幸福人生標竿的冀望與追求；又如歲時例行的「起／完福」法會，[174] 年幼至長成的「過關」、「斬箭」、「出花園」等生育禮俗，[175] 以及終末時刻的重頭戲——打齋濟度儀式，實質上也是一般人生命歷程的象徵性展演。在庵廟善信以及他們親友的人生每個重要階段，這些獨身且身居廟堂的女性儀式宗教師都見證並參與其中。

歷經 20 世紀前半葉「過番」與「下山」，1960 年代以來，霹靂州香花齋姑群體的存在對於當地以新客（*Sinkehk*, new Chinese immigrants）爲主體的華人社區而言，[176] 已是地方宗教景觀無法忽略的一部分，鮮明特立卻又稀鬆尋常：

---

172 〈空門曉蒼蒼・弱女愁綿綿 暮鼓晨鐘何猶豫 木魚聲中徒徬徨〉，《星洲日報》，1960 年 9 月 3 日，第 12 版。

173 向神佛祈願與還願酬謝神恩的儀式。梅州民間信仰中有各種不同種類的「福」，如：「生意福」是生意興榮，「六甲福」是孕婦平安順產。高賢治主編，張祖基等著，《客家舊禮俗》（臺北：眾文圖書股份有限公司，1986），頁 340、135。

174 在農曆年年初祈福與年末酬謝神佛的儀式法會。謝永昌，《梅縣客家方言志》（廣州：暨南大學出版社，1994），頁 146。

175 梅州民間認為幼兒八字若帶「關」（按：指「關煞」，相學謂命定的災難）、「箭」（按：指「將軍箭」，小兒成年前常見關煞之一種，意味難將養與剋六親），需進行「過關」、「斬箭」等儀式以祇神祐化解。「出花園」即男女滿十六歲的成年禮，通常在廟中舉行。謝永昌，《梅縣客家方言志》，頁 41-42、44。

176 「新客」指 19 世紀中後期以降始從中國移居南洋的華人移民。

自霹靂英治初期即佇立在各市鎮街場鬧區的公眾廟宇，能頻繁見到她們擔任司祝、打理廟宇香火事務的身影；至於緊急狀態時期才出現的新型態聚落——華人新村，齋姑主持的庵廟往往是這些新社區最早一批成立的宗教場所，與當地居民的生活緊緊相繫。隨著初代馬來亞香花齋姑及其傳人先後在城鄉開闢庵廟或司理地方廟宇，原本淵源於粵東梅州一隅的香花科儀與上述「許／還福」、「起／完福」等民俗，透過深入市井的據點以及齋姑提供的多元宗教服務，在雜糅多元原鄉地域文化的華人移民社區之中跨族群傳承與傳播，突破梅州客裔單一地域方言人群的侷限，發展爲一般華人民眾視之爲常的宗教實踐。

上述背景下，體現近代中國華南喪俗女性化與娛樂化新興趨勢的香花齋姑，在 20 世紀中期以降的馬來亞華人宗教市場，進一步蔚爲足以和僧人、道士等傳統佛、道儀式專家們並駕齊驅的競爭勢力。特別是在度亡與超幽的法事市場上，年輕齋姑展現「新興花樣」的表演形式廣受民眾青睞，加上分屬不同師門的團體因共享同一套科儀傳統可以在同一場法會儀式中共事合作的特點，這些女性儀式專家以社區據點爲基礎，在所屬庵廟座落的地方社區走街串巷提供服務之餘，亦頻繁跨埠、跨州承接法事，而知名庵廟團隊的業務範圍縱橫貫串馬來半島各州屬和新加坡、泰國的現象，更是屢見不鮮。1960 年代香花齋姑社群努力爭取正統佛教界認同的過程中，她們廣泛參與並捐助地域性和泛馬來亞佛教團體相關活動，這番發展間接展現了此一儀式專家群體的優勢經濟力、組織之間綿密寬廣的交流網絡以及積極面向群體外部的社會交往能力。

1930 年代前後香花齋姑開始陸續從華南移遷南洋以來的半世紀之間，公眾媒體對於這些離家去國且不循男婚女嫁之道的邊緣人群的批判，從未曾消停。然而，從 1930 年代「賣弄風情」甚至羅織賣淫罪名的道德批判，到 1960 年代對於香花齋姑以承攬佛事爲業的不以爲然甚或抨擊此營生方式爲「不合佛制的欺世邪行」等神學式譴責，揭示的正是近代粵東香花宗教傳統的女性承繼者在馬來半島近半個世紀的發展史：從最初落腳時不爲外界所識，到戰後逐漸勢盛以致重構當地華人宗教市場版圖、翻轉儀式專家性別結構的過程。1960 年代前後，馬來亞各世代香花齋姑各自面臨了不同的挑戰，老中壯世代思考的是「大開法門」的門路，青年世代面臨的是或走或留的人生選擇；然而，在其先輩所從出的梅州原鄉，她們的同儕沒有太多做選擇的機會：在國家婚姻政策與文革狂潮的席捲之下，齋姑們容身安棲的庵廟有許多被充作村莊生產隊豢養禽畜的豬圈牛棚，茹素與不婚守庵的傳統因情勢所迫而難以堅守，諸多持長齋者被逼「破齋」葷食，逢適婚年齡者多數還俗嫁人離開庵廟，此番場景與 1930 年代前後初代馬來亞香花齋姑「不惜海天漂泊去」的脈絡遙相呼應。[177] 至於後來雙邊齋姑群體各自經歷的凋零與新生故事，只能容後再敘。

177　廖小菁，〈楊◯清訪談紀錄〉，2024 年 8 月 1 日，於廣東省梅州市梅江區大東岩；廖小菁，〈湯◯英訪談紀錄〉，2024 年 11 月 9 日，於梅州市梅縣區三聖宮；廖小菁，〈李◯珍訪談紀錄〉，2024 年 11 月 10 日，於梅州市梅縣區松口鎮佛緣庵。

徵引書目

一、史料

（一）中文

〈馬來西亞佛教總會所暨檳城佛教義學校舍碑記・馬來西亞佛教總會籌建會所徵信錄（碑）〉（1974），檳城馬來西亞佛教總會。

《霹靂嘉應會館會員名冊（二）》。怡保：霹靂嘉應會館藏。

梅縣地方志編纂委員會編，《梅縣志》。廣州：廣東人民出版社，1995。

梁伯聰，《梅縣風土二百詠》。香港：聖若望英文書院出版部，1969。

溫科林編，《李桃珍八十壽慶剪影》。深圳：翠竹眞面目影相，2006。

葉榮燊編，《嘉應故鄉談叢（第二集）》。霹靂：康華印務公司，1965。

葉榮燊編，《嘉應故鄉談叢（第三集）》。霹靂：康華印務公司，1965。

漢劇專集編輯委員會編，《吡叻客屬公會漢劇部專集》。怡保：吡叻客屬公會漢劇部，1964。

廣東省民政廳，《廣東全省地方紀要（第二冊）》。廣州：廣州東明印務局，1933。

霹靂嘉應會館特刊編輯委員會編，《霹靂嘉應會館七十週年紀念暨新廈落成開幕特刊》。怡保：霹靂嘉應會館董事會，1974。

（二）西文

Perak Government Gazette v. 8, 1895.

二、訪談紀錄（未刊稿）

廖小菁，〈葉〇平、鍾〇賢、黃〇賢訪談紀錄〉，2016 年 8 月 29 日，於霹靂州萬里望嘉應五屬公會。

廖小菁，〈何〇生訪談紀錄〉，2016 年 9 月 3 日，於霹靂州布先何宅。

廖小菁，〈伍〇忠訪談紀錄〉，2016 年 9 月 4 日，於霹靂州端洛瓊香茶室。

廖小菁，〈曾〇俊、劉〇榮訪談紀錄〉，2018 年 8 月 7 日，於霹靂州打捫何仙姑廟。

廖小菁，〈馮〇基訪談紀錄〉，2018 年 8 月 13、14 日，於霹靂州端洛何仙姑廟、市區馮宅。

廖小菁，〈晶姐訪談紀錄〉，2023 年 4 月 23 日，於霹靂州萬里望慈雲庵。

廖小菁，〈李太、李〇禧訪談紀錄〉，2023 年 4 月 23 日，於霹靂州萬里望慈雲庵。

廖小菁，〈楊〇清訪談紀錄〉，2023 年 4 月 23 日，於霹靂州怡保楊宅。

廖小菁，〈陳〇妹訪談紀錄〉，2023 年 4 月 26 日，於霹靂州怡保佛靈堂。

廖小菁，〈陳〇妹、劉〇玲訪談紀錄〉，2023 年 4 月 26 日、9 月 24 日，於霹靂州怡保佛靈堂。

廖小菁，〈蔡志祥訪談紀錄〉，2023 年 5 月 13 日，於香港中文大學。

廖小菁，〈丘〇輝、許〇梅訪談紀錄〉，2023 年 9 月 15 日，於霹

靂州太平廣東會館。
廖小菁，〈曾○和訪談紀錄〉，2023 年 9 月 16 日，於霹靂州和豐竹芭新村。
廖小菁，〈黃○碧訪談紀錄〉，2023 年 9 月 16 日，於霹靂州竹芭新村祥靜庵。
廖小菁，〈徐亞姑訪談紀錄〉，2023 年 9 月 19 日，於霹靂州華都牙也關帝古廟。
廖小菁，〈潘○生訪談紀錄〉，2023 年 9 月 20 日，於霹靂州怡保壩羅古廟。
廖小菁，〈梁○娟訪談紀錄〉，2023 年 9 月 22 日，於霹靂州金寶金寶古廟。
廖小菁，〈丘○緣訪談紀錄〉，2023 年 9 月 23 日，於霹靂州萬里望何仙姑古廟。
廖小菁，〈吳○涵訪談紀錄〉，2023 年 9 月 23 日，於霹靂州珠寶鎮拱橋新村祥光庵。
廖小菁，〈陳○妹訪談紀錄〉，2023 年 9 月 24 日，於霹靂州怡保佛靈堂。
廖小菁，〈壽○師父訪談紀錄〉，2023 年 9 月 25 日，於霹靂州怡保金剛洞。
廖小菁，〈周姨訪談紀錄〉，2023 年 9 月 26 日，於霹靂州沙叻觀音古廟。
廖小菁，〈勝○師父訪談紀錄〉，2023 年 9 月 27 日，於霹靂州巴占新村西天佛祖。
廖小菁，〈丘○緣訪談紀錄〉，2023 年 9 月 28 日，於霹靂州萬里望何仙姑古廟。
廖小菁，〈潘○生訪談紀錄〉，2023 年 9 月 29 日，於霹靂州怡保

壩羅古廟。
廖小菁，〈陳○遠訪談紀錄〉，2023 年 9 月 29 日，於霹靂州華都牙也華人關帝古廟義山保管委員會。
廖小菁，〈唐○泉訪談紀錄〉，2023 年 9 月 30 日，於霹靂州積莪營水月宮。
廖小菁，〈羅○峰訪談紀錄〉，2023 年 9 月 30 日，於霹靂州端洛何仙姑廟。
廖小菁，〈楊○清訪談紀錄〉，2024 年 8 月 1 日，於廣東省梅州市梅江區大東岩。
廖小菁，〈湯○英訪談紀錄〉，2024 年 11 月 9 日，於廣東省梅州市梅縣區三聖宮。
廖小菁，〈李○珍訪談紀錄〉，2024 年 11 月 10 日，於廣東省梅州市梅縣區松口鎮佛緣庵。

三、報刊

《上海婦女雜誌》（上海），1928。
《上海民國日報》（上海），1922。
《中國佛教會報》（上海），1933、1934。
《申報》（上海），1933、1935。
《青天》（吧城〔雅加達〕），1932。
《東方雜誌》（上海），1941。
《香港大風》（香港），1939。
《香港大公報》（香港），1939、1940。
《南華日報》（香港），1935。
《南洋商報》（新加坡），1931、1932、1933、1935、1937、1938、1946、1947、1948、1949、1950、1951、1955、1959、1960、

1961、1962、1964、1967。
《星洲日報》（新加坡），1952、1956、1959、1960、1963、1965、1971。
《統計月刊》（北平），1935。
《梅縣民國日報》（梅縣），1928、1932。
《新明日報》（新加坡），1971、1976。
《新聞報》（上海），1941。
《福爾摩斯》（上海），1935。
《漢口中西報》（武漢），1934。
《廣州市市政公報》（廣州）， 1923。
《廣州民國日報》（廣州），1923、1925、1926、1927、1929、1930、1931、1934、1936。

四、專書

（一）中文

王馗，《佛教香花：歷史變遷中的宗教藝術與地方社會》。上海：學林出版社，2009。
李國泰，《梅州客家「香花」研究》。廣州：花城出版社，2005。
房學嘉，《圍不住的圍龍屋：粵東古鎮松口的社會變遷》。廣州：花城出版社，2002。
范若蘭，《性別與移民社會：新馬華人婦女研究（1929-1941）》。廣州：暨南大學出版社，2019。
范若蘭，《「適合女性」：20 世紀新馬華人婦女的職業變遷》。北京：中國社會科學出版社，2022。
高賢治主編，張祖基等著，《客家舊禮俗》。臺北：眾文圖書股

份有限公司，1986。

陳愛梅、杜忠全主編，《南洋華蹤：馬來西亞霹靂怡保岩洞廟宇史錄與傳說》。北京：中國社會科學出版社，2017。

游子安、志賀市子，《道妙鸞通：扶乩與香港社會（上）》。香港 ： 香港三聯書店，2021。

謝永昌，《梅縣客家方言志》。廣州：暨南大學出版社，1994。

蘇慶華，《閩、客、瓊、潮、粵：五大方言「過番歌」研究》。吉隆坡：商務印書館，2014。

（二）西文

Chan, Shelly. *Diaspora's Homeland: Modern China in the Age of Global Migration*. Durham & London: Duke University Press, 2018.

Gaw, Kenneth. *Superior Servants: The Legendary Cantonese Amahs of the Far East.* Singapore & New York: Oxford University Press, 1988.

Hack, Karl. *The Malayan Emergency.* Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2022.

Nyce, Ray & Gordon, Shirle. *Chinese New Villages in Malaya: A Community Study*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd, 1973.

Yoshiko, Ashiwa & Wank, David L. *The Space of Religion: Temple, State, and Buddhist Communities in Modern China.* New York: Columbia University Press, 2023.

五、論文

（一）中文

古燕秋，〈馬來西亞華人新村的社會與空間變遷研究——以拱橋新村爲例〉。臺北：國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文，2011 年 7 月。

李玉珍，〈齋姑、齋教與宗族：日治新竹州的女齋堂〉，收入連瑞枝、莊英章編，《客家、女性與邊陲性》。臺北：南天書局，2010，頁 207-246。

李玉珍，〈女齋堂空門化的契機——從齋姑到比丘尼修行方式的轉變〉，收入趙文宗、劉宇光編著，《現代佛教與華人社會》。香港：紅出版，2012，頁 66-105。

李玉珍，〈削髮求學：齋姑與尼眾的教育資源之銜接與轉變〉，收入《戰後臺灣佛教與女性：李玉珍自選集》。臺北：博揚文化，2016，頁 226-249。

李春沐，〈梅州客家的「齋嬷」與「香花」〉，《中國藝術時空》，2016 年第 4 期，頁 62-68。

楊惟安，〈新加坡華人社會對英殖民政府廢婢政策的討論（1919-1932）〉，《國史館館刊》，期 63，2020 年 3 月，頁 1-35。

廖小菁，〈「街坊辦事所」：神廟自治組織與英屬馬來亞華人地方社會（1897-1945）〉，收入黎志添編著，《華人廟宇與地方社會研究》。香港：香港中文大學出版社，2025，頁 329-366。

蔡志祥，〈從反迷信到萬緣會：廣州到東南亞的城市救贖儀式〉，收入李孝悌、陳學然編，《海客瀛洲：傳統中國沿海城市與近代東亞海上世界》。上海：上海古籍出版社，2017，頁 37-39。

蘇芸若，〈在地化的女性宗教空間與性別實踐——新加坡、馬來西亞先天道齋堂的案例考察〉，《華人宗教研究》，期 11，2018 年 1 月，頁 37-100。

蘇芸若，〈獅城善女人──19 世紀以來的新加坡齋姑社群〉，《近代中國婦女史研究》，期 35，2020 年 6 月，頁 121-181。

蘇慧娟，〈先天道在南洋的傳播──以馬來西亞客家庵堂爲例〉。新加坡：新加坡國立大學中文系碩士論文，2013。

（二）西文

Campany, Robert F. “Abstinence Halls （Zhaitang 齋堂） in Lay Households in Early Medieval China.” *Studies in Chinese Religions* 1:4, 2015, pp. 323-343.

Show, Ying Ruo. “Virtuous Women on the Move: Minnan Vegetarian Women (caigu) and Chinese Buddhism in Twentieth-Century Singapore.” *Studies in Chinese Religions* 17, July 2021, pp. 125-181.

Topley, Marjorie. “Chinese Women’s Vegetarian Houses in Singapore.” *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 27:1, May 1954, pp. 51-67.

Topley, Marjorie. “The Great Way of Former Heaven: A Group of Chinese Secret Religious Sects.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 26:2, June 1963, pp. 362-392.

Topley, Marjorie. “Chinese Religion and Religious Institutions in Singapore” (1956). In Marjorie Topley, *Cantonese Society in Hong Kong and Singapore: Gender, Religion, Medicine and Money*, edited and introduced by Jean DeBernardi. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2011, pp. 159-171.

Yik Fai, Tam. “Xianghua Foshi 香花佛事 (incense and flower Buddhist rites): A Local Buddhist Funeral Ritual Tradition in southeastern China.” In Paul Williams and Patrice Ladwig, eds., *Buddhist*

Funeral Cultures of Southeast Asia and China. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 238-260.

Yoshiko, Ashiwa & Wank, David L. “A Study of Laynuns in Minnan, 1920s-2010s: Buddhism, State Institutions, and Popular Culture.” In Zhe Ji, Gareth Fisher, and André Laliberté, eds., *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions.* Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2019, pp. 210-248.

Stepping into the Streets: The *Xianghua* Lay Nuns in Malaya, 1930-1970

Liao Hsiao-ching*

Abstract

Xianghua Zhaigu 香花齋姑 (vegetarian women/lay nuns of the "incense and flower" religious tradition) are female ritual experts who perform the xianghua 香花 ("incense and flower," a local Buddhist ritual tradition in eastern Guangdong) funeral rites in the Chinese Hakka dialect as well as preside over private temples independently or are contracted to manage public temples. In the Malay Peninsula (previously known as "Malaya" before 1957) during the 20th century, the visibility and importance of these ritual experts rivaled that of Buddhist monks and Taoist priests within the religious life of Chinese immigrant communities. The earliest xianghua zhaigu groups in Malaya were primarily from the Meizhou 梅州 region in Guangdong, a renowned emigrant community in modern China. These groups not only exemplified emerging trends of feminization and entertainment within the funeral rituals in South China during the first half of the 20th century, but were also among the few specialized professional

* Institute of Modern History, Academia Sinica

women among Chinese female immigrants who migrated to British Malaya in the same period. In the field of religious expertise, they could compete with male practitioners.

While most female *xianghua* ritual experts in Meizhou did not become Buddhist nuns, they remained celibate and lived in nunneries or temples, deviating from the traditional marital paths of Chinese women in general. Upon migrating from China to Malaya, these single women occupied a distinctive social position, straddling the interface between laypeople and nuns. Their unique social identity, shaped by both religious tradition and occupational culture, often positioned them at the noticeable margins of Chinese immigrant communities. This article utilizes the half-century experience of the *xianghua zhaigu* groups in Perak, a state of Malaya, as a case study, investigating the historical background, social dynamics, and career status of this female religious community that migrated from South China. Furthermore, it reflects on how modern Chinese single women, upon departing from their birth families and homeland, entered and integrated themselves into overseas Chinese immigrant communities, subsequently establishing their identities and planning their careers.

Keywords: vegetarian women, *xianghua* (incense and flower) rites, Malayan Emergency, Briggs Plan, single female diasporas